

Bruno Delorme

Langage, pensée et expérience dans le Bouddhisme ancien

Résumé

Cet article interroge les conceptions du langage, de la pensée et de l'expérience propres au Bouddhisme ancien, et tente une comparaison avec celles de la philosophie occidentale contemporaine. La finalité de cette étude est de tenter de mieux spécifier le champ intellectuel dans lequel le Bouddhisme a déployé ses concepts et ses pratiques. Une analyse de la pensée linguistique du Bouddhisme, resituée dans le débat entre réalisme et nominalisme, ainsi qu'une comparaison entre le courant hétérodoxe du *Vijnānavāda* et le néo-kantisme, aideront à comprendre en quoi le Bouddhisme ancien n'est pas un idéalisme philosophique.

Mots clés

Bouddhisme ancien, *Theravāda*, *Vijnānavāda*, ontologie, nihilisme, nominalisme, idéalisme, phénoménologie, néo-kantisme, expérience.

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

Bien qu'il n'y ait rien de comparable à une philosophie du langage dans la pensée du Bouddhisme ancien, et que celui-ci n'ait pas élaboré de système linguistique à proprement parler¹, les textes antiques parviennent cependant à nous donner une idée assez précise de la représentation que le premier Bouddhisme s'est fait du langage.

Mais plutôt que de tenter de reconstruire ou de retrouver ce que le Bouddhisme ancien a pu concevoir à cet égard, nous nous proposons de comparer sa pensée, et celle d'un autre courant issu du Bouddhisme Mahāyāna, le *Vijnānavāda*, avec quelques grands systèmes de la philosophie occidentale.

L'axe principal de cette dernière étant l'ontologie, il sera aisé de démarquer la pensée du Bouddhisme ancien à l'égard de la philosophie occidentale, puis de montrer en quoi ce premier Bouddhisme, proche, dans sa pensée, du nominalisme, n'est ni un idéalisme ni un nihilisme. Une comparaison, fondée sur l'épistémologie, et effectuée entre l'école néo-

1 Cf. F. Chenet (dir.), *Catégories de langue et catégories de pensée en Inde et en Occident*, Paris, L'Harmattan, 2005.

kantienne et la pensée du *Vijnānavāda* permettra de cerner la spécificité de ce courant hétérodoxe. Ce rapprochement aidera aussi à comprendre en quoi le Bouddhisme ancien ne fut pas un idéalisme philosophique, contrairement à toutes les pensées mystiques indiennes, et notamment aux courants issus du *Mahāyāna*, qui ont massivement adhéré à cette tendance.

Deux parties scandent notre réflexion. La première est axée sur les questions de l'être et du langage, la seconde explore la notion d'expérience.

lère partie : Être et langage, l'impasse idéaliste

I - Langage et ontologie

L'un des postulats propre à la pensée du Bouddhisme, incluant les présupposés liés au principe de raison suffisante², réside dans le refus de l'opposition systématique de l'être et du devenir³.

En s'interrogeant sur le problème de l'être, quoiqu'en des termes qui sont d'ordre plus psychologique que philosophique, et sans renier l'usage de la raison, le Bouddhisme peut être considéré comme une sagesse philosophique ou une psychologie à tendance thérapeutique. Cependant, sur les questions cruciales propres à la philosophie occidentale, et concernant l'être, le néant et le devenir, le Bouddhisme se positionne différemment. Cette mise à distance des fondements mêmes de la pensée occidentale marque d'ores et déjà la spécificité de la pensée du Bouddhisme, non seulement au regard de la philosophie grecque et de l'histoire des idées, mais aussi de la pensée indienne fortement ancrée dans une ontologie jusque dans ses divers courants religieux⁴. En effet, pour le Bouddhisme ancien, il n'y a pas d'antagonisme métaphysique entre l'être et le devenir, et nous tenterons de tirer les conséquences de ce principe original⁵.

Cette position rapprocherait le Bouddhisme d'un courant comme la phénoménologie. Or, l'une des intuitions centrales de la phénoménologie est celle de *l'être-au-monde*, qui inscrit d'emblée le sujet humain dans un élément pré-donné et dans une sphère antéprédicative⁶. Et qui lui confère ainsi, a priori et simultanément, un horizon, une temporalité et un espace

2 Cf. V. Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suarez à Leibniz*, Paris, P.U.F., 2002, p.13: "Jamais rien n'arrive, sans qu'il y ait une cause, ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire quelque chose qui puisse servir à rendre raison *a priori*, pourquoi cela est existant plutôt que non existant, et pourquoi cela est ainsi plutôt que de toute autre façon." Et, J. Laurent et C. Romano (dir.), *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris, P.U.F., 2006, p.384: "Le principe de raison suffisante est au cœur de ce que Leibniz nomme "la métaphysique réelle" (...). *Nihil est sine ratione*, rien n'est sans raison, permet, en effet, de répondre à la question "pourquoi il y a quelque chose et non pas plutôt rien ?" Voir aussi, R. Barbaras, *La perception. Essai sur le sensible*, Paris, Vrin, 2009, p.40. Pour une explicitation et une réhabilitation de cette question, voir F. Nef, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Gallimard, 2004, pp.780-783.

3 L'un, à savoir l'être, n'étant pas non plus l'interface de l'autre, le devenir. Mais l'être n'étant pas différent en nature du devenir lui-même, ou du devenir en acte.

4 Cf. L. Silburn, *Instant et cause. Le discontinu dans la philosophie de l'Inde*, Paris, De Boccard, 1989, p.327 : "Les systèmes classiques de l'Inde (les *darsana*) sont des philosophies de l'être, de la durée, de l'espace et du mouvement conçus comme des entités objectives. Les Bouddhistes, tout au contraire, nient l'être, les substances et autres entités pour accueillir le néant, l'instant, le point, le repos."

5 De même, il n'existe pas de différence fondamentale entre la forme et la matière, car le même mot en sanscrit, *rūpa*, est employé pour désigner les deux.

6 C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010, pp.177-178.

vital commun⁷. Le Bouddhisme pourrait se rapprocher d'une telle conception, mais à condition de préciser que l'idée d'une donation extérieure de l'être, du monde et du sens, n'est pas pour lui recevable, comme il réfuterait l'idée d'un être ou de l'Être, originellement neutre ou pur, avant d'être affecté, ontologiquement ou historiquement, d'un signe positif ou négatif. De fait, il n'y a d'ontologie, pour le Bouddhisme, que comme effet, et non comme cause. L'être n'est pas premier, ni principiel ou originel. Mais c'est l'acte qui est primordial⁸. Ce présupposé, ou ce postulat, implique des conséquences qui transforment de facto le paysage philosophique⁹.

C'est ainsi que le Bouddhisme se positionne hors du champ de l'ontologie, sans pour autant adhérer à un nihilisme implicite¹⁰. Et ce qui permet au Bouddhisme de tenir en respect ces deux conceptions antagonistes du monde, c'est précisément sa vision de l'acte, du *karma*¹¹. C'est parce qu'il se tient à égale distance de la sphère de l'être comme celle du non-être, que le Bouddhisme a été nommé, ou s'est défini lui-même, comme "la Voie du Milieu"¹². En refusant d'adhérer aux deux conceptions classiques de la pensée que l'on vient d'évoquer, le Bouddhisme entend ainsi échapper aux deux principaux écueils de l'esprit :

- d'abord, celui de l'ontologie. Formulée par le principe de raison suffisante, celle-ci pose la question métaphysique de l'être sur fond de néant ou de non-être.
- ensuite, celui du nihilisme. Avec ses apories éthiques, métaphysiques et religieuses¹³.

A - L'écueil ontologique

L'écueil ontologique, synthétisé dans le principe de raison suffisante, s'exprime par l'affirmation positive de l'être conçu comme une entité métaphysique pleine et redondante, mais qui se voit sans cesse menacée par le danger représenté par le néant, son autre irréductible¹⁴.

7 Cf. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, op. cit., pp.785-787.

8 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., p.191 : "Ces alternatives [sur la question de l'éternité de l'âme, de l'être, du soi...] perdent toute signification dès que, délaissant le plan de l'être où l'on s'entête à les poser, on se place sur le plan de l'acte, de son organisation et de sa désorganisation, le seul qu'admette le Buddha." Et, p.161 : "(...) les Brahmanes adonnés aux pratiques sacrificielles croient, comme le Buddha, que l'âme n'est que la totalité des actes et que le *karman* mène le monde. (...) 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."

9 À commencer par l'idée selon laquelle le néant est aussi constitutif de l'être, sans que l'un l'emporte sur l'autre ou en vienne à menacer son champ d'attribution ou ses qualités.

10 Cf. W. Rahula, *L'enseignement du Buddha*, Paris, Le Seuil, 1961, p.63. L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., p.127:"Le Bouddhisme, dans toute la durée de son existence, est demeuré, selon le désir de son fondateur, un chemin moyen entre les deux vues extrêmes de l'éternité et de l'annihilation."

11 *Ibid.*, p.163:"En professant la théorie du karman qui sert de voie moyenne entre les deux vues extrêmes, le Buddha se dressait contre la presque totalité des systèmes de son temps, qu'ils soient éternalistes ou nihilistes, car ils aboutissaient à une conclusion identique: l'homme n'est pas un agent responsable, l'acte ne fait pas partie de son essence."

12 p.192 : "Le *pratīyasamutpāda* est à juste titre nommé "le *dharmma*" par le milieu; c'est la voie où le Buddha naviguera habilement en évitant les deux extrêmes de l'être et du non-être."

13 Apories auxquelles le Bouddhisme a répondu dès sa naissance. Voir, E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien. Des origines à l'ère Saka*, Louvain, Institut Orientaliste, 1976, pp.54-56.

14 Cf. R. Barbaras, *La perception*, op. cit., p.40 : "Une telle ontologie est commandée par une soumission non questionnée et le plus souvent inconsciente au *principe de raison suffisante*. La réalité est caractérisée du point de vue de cette question préjudicielle : "Pourquoi y a-t-il quelque chose *plutôt* que rien ?" Le sens d'être de ce qui est n'est pas ressaisi à même ce qui est, c'est-à-dire à ce qui paraît, que depuis un néant préalable dont l'être aurait en quelque sorte à sortir et sous la menace duquel il se trouverait toujours. Les perspectives que

Cette menace ne peut être endiguée que par un surcroît d'être et par une inflation ontologique de la vie et du monde¹⁵. Mais cette hypertrophie ne fait que reculer la menace du *nihil*, ou la contenir temporairement, sans pour autant l'écarter définitivement. Et ce au prix d'énormes difficultés théoriques et d'immenses efforts spéculatifs. Cette conception du principe de raison suffisante n'est pas l'apanage de la phénoménologie ou de la philosophie classique. On la retrouve aussi dans la philosophie analytique, notamment chez un auteur comme Wittgenstein lorsqu'il aborde, dans son *Tractatus*, la délicate question de la mystique au regard de la logique.

Pour ce penseur, ce n'est pas le "*Comment*" du monde qui préoccupe et définit le ou la mystique, mais le "*Quoi*"¹⁶. Non pas son fonctionnement, logique, ou sa structure, ontologique, mais le fait même qu'il est ou qu'il soit. Sorte de miracle de la présence en tant que telle, comme il existe un miracle de l'être dans la tradition aristotélicienne et thomiste¹⁷. Ou plus exactement, un miracle de l'apparition, voire de l'apparaître en tant que tel :

*"Tout indique au contraire que le Mystique renvoie exclusivement au mode d'apparaître du monde lui-même et comme tel - un mode d'apparaître dont nous verrons qu'il est susceptible d'en conditionner le mode d'être - (...). Pour le dire autrement, le Mystique se rapporte à la manifestation du fait qu'il y ait quelque chose et non pas plutôt rien - attendu que ce "quelque chose" soit lui-même compris en termes de monde, c'est-à-dire comme une totalité."*¹⁸

On retrouve ici les thèmes propres à la métaphysique occidentale, et synthétisés dans le principe de raison suffisante, comme l'apparition du monde, son apparaître distinct de son être, sa manifestation énigmatique, sa totalité sinon pensable du moins dicible, et surtout la question, devenue mystique chez Wittgenstein, de l'être opposé au néant.

Mais le traitement de ces thèmes philosophiques en termes d'événements, de limites ou de langage, que leur réserve Wittgenstein - ainsi que celui du "rien", telle une sorte de présence mystérieuse, d'au-delà ou d'horizon extrême, voire de transcendantal, notions qui ne sont pas sans rappeler celles de la phénoménologie¹⁹ -, ne change pas fondamentalement les données du problème. Et l'on demeure dans les frontières mentales imparties par la tradition philosophique, quoique élargies et redispesées selon les problématiques d'une nouvelle époque. Plus encore, car la vision qui en découle reste dans des cadres identiques à ceux de la pensée philosophique classique.

nous avons évoquées ont ceci de propre qu'elles ne peuvent penser l'être que sur fond de néant, comme ce qui résiste au néant. De là l'idée de l'être comme plénitude : il ne peut y avoir de négation du néant que de la part d'une pure positivité, qui soit en quelque sorte aussi positive que le néant est négatif. Dans la perspective du principe de raison suffisante, quelque chose n'est que dans la mesure où il comporte de quoi endiguer le risque du néant, est toute positivité, est pleinement ce qu'il est."

15 On le constate, par exemple, dans les tentatives de réenchantement du monde à partir du merveilleux, de l'extraordinaire, du miracle de la vie, de l'existence, de l'amour, du monde..., dont sont coutumiers la poésie d'essence romantique, mais aussi la science, au moins dans ses formes vulgarisées, le New age, et toute une veine phénoménologique qui se concentre autour du thème de la donation.

16 Cf. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1961, p.105:" 6.44. Ce qui est mystique, ce n'est pas *comment* est le monde, mais le *fait* qu'il est." P. Audi, *Supériorité de l'éthique*, Paris, Flammarion, 2007, pp.168-182.

17 Cf. J. Maritain, *Sept leçons sur l'être*, Paris, Téqui, 1933, pp.9, 11 : "Disons que le "mystère", c'est une plénitude ontologique à laquelle l'intelligence s'unit vitalement et où elle plonge sans l'épuiser. (...) L'aspect "mystère" prédomine naturellement là où la connaissance est le plus ontologique; là où elle s'efforce de découvrir l'être en lui-même et les secrets de l'être (...)."

18 Cf. P. Audi, *Supériorité de l'éthique*, op. cit., pp.169-170.

19 *Ibid.*, pp.173-182.

C'est d'ailleurs ce qui ressort de toute l'histoire de la métaphysique occidentale qui oscille sans cesse d'un pôle de l'esprit à un autre, ou d'une attitude extrême à son opposée, et que la philosophie wittgensteinienne, après tant d'autres, a su à son tour exposer. Mais ce choix philosophique condamne la pensée à deux possibilités, à l'exclusion de toute autre :

- soit à une herméneutique infinie, qui s'épuise dans ses propres interprétations labyrinthiques, trop souvent contradictoires et aporétiques;
- soit à un retrait dans le silence, mais qui est davantage un aveu implicite d'échec que le signe d'une maîtrise de la pensée ou d'une compréhension de sa complexité²⁰.

Il semble impossible qu'entre ces deux attitudes extrêmes, et qui reflètent l'état de la pensée contemporaine, il puisse exister une quelconque alternative. Ce dilemme, qui enferme l'esprit, se retrouve aussi bien en climat oriental qu'en milieu occidental, au point d'être devenu un lieu commun de toute une littérature d'inspiration mystique²¹. Et ce qui a rendu possible cette vision, ce qui l'a imposé dès l'Antiquité, c'est l'état même de l'esprit humain lorsqu'il se trouve exposée aux effets dramatiques de l'ontologie, et qui signent son incapacité à penser le monde, la vie ou le moi, autrement qu'en termes d'être et/ou de néant.

Or, pour le Bouddhisme, cette vision ontologique - qui implique une substantialisation des choses, des événements et des êtres, et renvoie à une conception éternelle de certaines entités comme l'âme, le monde ou Dieu, censées supplanter ou transcender la réalité phénoménale²² -, est contredite par le flux irrépessible de l'impermanence qui concerne toutes choses, à commencer par l'Être lui-même²³. Si le Bouddhisme prend le réel au sérieux dans toutes ses dimensions, il évite de poser sur lui un regard qui l'ontologise abusivement. Et cela pour une raison simple. À savoir que, par nos sens ou notre pensée, on ne saisit jamais de l'être en tant que tel. Des singularités, assurément, comme, par exemple, de la matière, de l'espace, du vivant, une lumière, des objets, un individu, un mouvement, une humeur, des états de conscience, des mots, une pensée... Mais jamais de l'être, au sens propre, qui échappe aux sens et n'est seulement intelligible, c'est-à-dire seulement accessible, qu'à l'étage de la pensée ou de l'intellect concevant des abstractions. C'est ensuite, et ensuite seulement, après un travail d'abstraction ou d'intellection que la raison peut saisir ce que la métaphysique nomme l'Être, en tant que tel, ou de l'être, au sein même des choses et des êtres singuliers.

Car l'être est d'abord une abstraction, c'est-à-dire un concept ou un universel, dont le mot et le verbe qui le signifient disent bien sa nature. Certes, on peut les appliquer à une chose existante ou à une personne vivante pour les désigner et les conceptualiser. Ou encore pour

20 Cf. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., p.177: "7. Ce dont on ne peut parler, il faut le taire." Cette conclusion est celle de la clôture métaphysique occidentale.

21 Voir, P. Dinzelsbacher, *Dictionnaire de la mystique*, Paris, Brepols, 1993, art. "Silence". D.T. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme zen*, Paris, A. Michel, 2003, pp.351-353. H. Le Saux, *Initiation à la spiritualité des Upanishads*, Paris, Ed. Présence, 1979, pp.87-89.

22 La conception néoplatonicienne de l'Un, censé supplanter l'Être, ne déplace le problème que dans le même champ métaphysique, tout en s'appuyant sur un apophasisme philosophique et théologique qui va connaître un succès sans égal dans toute la mystique chrétienne occidentale, et qui, tout en faisant le lit à la pensée idéaliste, a pris les traits d'un antirationalisme. Voir, E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 1999, ch. VII. H. D. Saffrey, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 1990.

23 Est-ce un aveu explicite de phénoménisme de la part du Bouddhisme qui aurait abdicé devant l'enjeu de la pensée métaphysique ? Nullement, car le Bouddhisme ne traite pas de manière abstraite le monde de la vie, mais prend au contraire très au sérieux la densité de l'existence à partir du malheur de la condition humaine. Mais sans pour autant se laisser entraîner par le vertige spéculatif de la pensée qu'il sait maîtriser. Ce n'est pas le refus de penser qui caractérise le Bouddhisme, mais le rejet de la passion comme le détachement envers toute forme de désir.

dire la transcendance de l'Être ou de Dieu. Mais ce n'est pas l'être que l'on perçoit en premier, mais toujours ce qui le précède, comme la réalité²⁴ singulière de la perception et de la sensation, ou ce sur quoi on le projette.

En fait, l'ontologisation systématique du monde, qui substantialise le monde et aspire à l'éternité, représente un obstacle sur la voie de l'Éveil²⁵. Car, pour le Bouddhisme, le vide, en tant qu'il n'est pas abusivement identifié au néant²⁶, est affecté d'un signe positif, tandis que l'être, en tant qu'il suppose une substance ou une essence à la fois temporelle et immatérielle, se voit affecté d'un signe négatif²⁷. De plus, l'ontologie incline inéluctablement, depuis son apparition sur la scène philosophique occidentale, vers un idéalisme que le Bouddhisme ancien ne partage pas et qu'il a considéré comme un obstacle rédhibitoire sur la voie de l'Éveil. Cet anti-ontologisme du Bouddhisme repose sur sa conception de l'acte et de la Délivrance.

De ce fait, le thème de la mystique chez Wittgenstein, pour spirituel qu'il puisse paraître, ne saurait trouver un écho profond dans la pensée du Bouddhisme ancien. En effet, le Bouddhisme ne s'interroge que fort peu sur le pourquoi de l'univers, sur ses conditions a priori d'apparition, sur l'émergence de la vie, sur le mystère des origines et sur le sens de l'Histoire. Non qu'il les ignore, pas plus qu'il ignore ou même nie la possibilité d'une existence divine²⁸. Mais il concentre sa pensée sur le "comment" des choses et de l'existence.²⁹ Non pas celui qui exige une explication de type scientifique sur la constitution de l'univers et de l'être humain, quoique des essais d'interprétation ne manquent pas dans les anciens *sûtras*.

24 Le mot "réalité" dit bien, en philosophie, non pas la seule chose (lat. *res*), réelle et perceptible, mais plus exactement, depuis son invention médiévale, l'essence des êtres et des choses perçue par l'intellect. C'est qu'on ne saurait percevoir explicitement que ce que l'on peut déjà concevoir. Voir, B. Cassin, *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Le Seuil, 2004, art. "Réalité".

25 Cf. L. Silburn, *Instant et cause, op. cit.*, p.163 : "Si le Buddha échappe aux deux conceptions extrêmes de l'éternité et de l'anéantissement dans lesquelles se résument à ses yeux les tendances philosophiques erronées de son temps, c'est parce que ces obsessions comme il les nomme, ne sont valables ni sur le plan de l'inconditionné qui est inaccessible aux spéculations, ni sur le plan du relatif lequel est acte et résultat d'acte. L'âme n'est pas éternelle comme le serait une substance permanente ; elle n'est pas complètement détruite après la mort parce que les actes qui la constituent sont agencés en une chaîne de causes, la précédente conditionnant la suivante."

26 Ou, en langage psychanalytique, à la pulsion de mort. Cette vision qui assimile le vide au néant représente une position nihiliste propre à la métaphysique occidentale.

27 C'est la question de la dualité des choses, et par exemple, de la matière opposée à la forme, véritable creuset métaphysique occidental, qui n'est pas partagée par le Bouddhisme. Pour celui-ci, toute forme, aussi idéale soit-elle, est encore assujettie à de la matière, et ne saurait, de ce fait, être éternelle et échapper à la loi du *samsāra*. Ce principe peut être tiré du vocabulaire lui-même, puisque le terme employé pour signifier la matière ou la forme, à savoir *rūpa*, est le même en sanscrit ou en pâli. Voir, G. Bugault, *L'Inde pense-t-elle ?*, Paris, P.U.F., 1994, p.349. A. Bareau, *La voix du Bouddha*, Paris, Félin, 1996, p.148.

28 Cf. L. Silburn, *Instant et cause, op. cit.*, pp.183-185. A. Bareau, *Bouddha*, Paris, Seghers, 1962, pp.21-23.

29 Cf. G. Dandoy, *L'Ontologie du Vedānta*, Paris, DDB, 1932, avec les commentaires de J. Maritain et O. Lacombe, et accompagnés de ce jugement : "la sagesse hindoue ressortit avant tout à un savoir pratique" (pp.168 et 177). Il est révélateur de lire, sous la plume de ces auteurs chrétiens, que les sagesse orientales sont de l'ordre du "savoir pratique", et de ce fait, reléguées à un plan inférieur au regard des savoirs nobles, théorétiques, comme la métaphysique (*Ibid.*, pp.171-172). Mais c'est oublier que ce savoir pratique, plus de l'ordre d'une *praxis* que d'une *poïesis*, surtout dans le Yoga et le Bouddhisme, est le meilleur moyen d'accéder à la *theoria*, c'est-à-dire à la contemplation par excellence des choses supérieures ou célestes. La démarche métaphysique est longue, pénible, mal assurée, toujours menacée soit par des effusions mystiques incontrôlables - qui représentent un échec de la pensée -, soit par un désespoir nihiliste, soit encore par un enlèvement intellectuel dont elle peine à se départir. Les itinéraires philosophiques et métaphysiques, surtout de nos jours, ne suivent que trop rarement, ou très occasionnellement, la voie vertueuse d'une sagesse du corps et de l'esprit.

Mais le "comment" qui appelle des réponses à la fois rationnelles et pratiques quant aux questions existentielles qui furent posées dès l'époque du Bouddha. À commencer par celles, cruciales s'il en est, de la souffrance et de la mort, de leurs origines ou de leurs causes. Mais aussi les questions concernant la voie à emprunter pour échapper à la souffrance et à la mort, les moyens à utiliser pour accéder à la paix du *nirvāna*, les techniques ascétiques à choisir ou à éviter, l'éthique à adopter, les écueils rencontrés sur la voie et de la manière de les contourner ou de les traverser, la nature de la Délivrance et du *nirvāna*... En ce sens, la spiritualité, mais qui n'a rien à voir avec une conception utilitariste centrée sur l'ego, est bien de l'ordre d'une technique, d'une *technè*, c'est-à-dire d'un art pratique et à pratiquer³⁰.

À l'instar de son fondateur, le Bouddhisme ancien n'est pas fasciné par la question métaphysique du monde et de l'existence humaine. Ou plus exactement, il ne l'aborde pas de cette manière. Ainsi, il ne poétise pas le mystère de l'existence ou l'énigme que représente le monde³¹. Mais il les démystifie. De même, il n'encourage pas abusivement les spéculations qui peuvent devenir des impasses théoriques et des obstacles spirituels, sans pour autant faire montre d'une réaction anti-intellectualiste. Le Bouddhisme met l'accent sur la douleur existentielle, le malaise et le mal-être, l'angoisse et la dérégulation, la finitude humaine, la maladie et la mort, et tente de leur trouver des remèdes radicaux et définitifs³². Non pas seulement des réponses, qui ne satisfont l'esprit que pour un temps donné, mais un apaisement total, une libération intérieure, un détachement empreint d'une parfaite lucidité. Pour cela, nulle positivation des émotions et des sentiments, nulle idéalisation des passions, même les plus nobles comme celles qui président à l'art, à la science ou à la politique. Nulle sublimation de la vie ou de la mort, du monde ou du divin. Mais un véritable souci de la souffrance humaine, et de son éventuelle guérison grâce à des moyens thérapeutiques qui ne proviennent ni d'une source extérieure à l'homme, ni d'une origine surnaturelle, et qui ne se situent pas non plus en-dehors de ses capacités. Or, pour le Bouddhisme, la conception ontologique du monde et de l'existence, aussi sublime soit-elle, ne saurait représenter une solution ou une réponse pratique au mal existentiel ou à la souffrance d'être, auxquels il faut impérativement trouver des remèdes.

B - L'impasse nihiliste

L'impasse du nihilisme, qui est l'antithèse de l'ontologie, se constate à la fois dans ses présupposés et dans ses implications.

Étant philosophiquement contiguë au scepticisme le plus extrême, notamment quant à la question de la vérité³³, il se trouve confronté à une contradiction interne, à une aporie à

30 La pratique de la méditation assure un détachement de soi-même et du monde, et se situe aux antipodes des mouvances contemporaines *new age* qui sont des techniques de renforcement de l'ego.

31 Rares sont les spécialistes et les interprètes de la pensée du Bouddhisme qui ont su repérer que la poésie était quasi inexistante dans le Bouddhisme ancien, contrairement aux courants du Mahāyāna.

32 Jusqu'à guérir de la mélancolie qui traverse sa propre pensée et met systématiquement l'accent sur le négatif, la finitude, le dépérissement... En ce sens, le Bouddhisme reste exemplaire d'une pensée qui se sera dépassée elle-même en surpassant ses propres présupposés, mais sans avoir recours à une aide extérieure, ou à une extériorité transcendante.

33 Cf. R. Barbaras, *La perception, op. cit.*, p.46, note 1 : "Affirmer, par exemple, qu'il n'y a plus de vérité accessible, c'est contredire la prétention à la vérité qui est impliquée par le fait même [de ce] que j'affirme." En effet, le rejet de toute vérité, ou de toute certitude, se fait au nom d'une conception implicite de la vérité, celle-là même qui permet d'affirmer qu'il n'en existe pas, ou encore qu'elle est indémontrable ou inaccessible. Affirmation qui se présente paradoxalement sous la forme d'une vérité, d'essence non sceptique quoique définie comme inaccessible, mais au nom de laquelle on se prononce catégoriquement ou dogmatiquement (ce qui est contraire à l'attitude sceptique, au moins dans la mesure où celle-ci n'emploie pas le doute comme un moyen pour accéder à la certitude).

laquelle il ne peut échapper qu'en se niant lui-même pour tenter de sauver ce qui peut l'être..., ou ne pas être. Car, dans ses principes et ses implications éthiques, le nihilisme rejette le fait que les actes humains puissent avoir des conséquences. C'est la raison pour laquelle le Bouddhisme a très tôt condamné le nihilisme, et l'a réfuté par la thèse de la puissance des actes et du *karma* dans l'existence humaine, existence qui est définie en tant que résultat d'actes. Or, cette conception sert de réfutation à la fois de la position nihiliste et ontologique :

*"En professant la théorie du karman qui sert de voie moyenne entre les deux vues extrêmes, le Bouddha se dressait contre la presque totalité des systèmes de son temps, qu'ils soient éternalistes ou nihilistes, car ils aboutissaient à une conclusion identique : l'homme n'est pas un agent responsable, l'acte ne fait pas partie de son essence."*³⁴

Les mêmes considérations peuvent aisément s'appliquer à la redoutable question du *nirvāna*³⁵. Est-il un au-delà ? Une plénitude d'être ? Une pure vacuité ? Un état ouvrant sur un infini... ? Ou le néant ? Pour le Bouddhisme, aucune de ces propositions n'est acceptable, notamment en ce qu'elles tentent de définir le *nirvāna* en des termes qui appartiennent à la sphère de l'ontologie, c'est-à-dire de l'éternalisme et du nihilisme³⁶. Ni être ni non-être, ainsi se définit le *nirvāna*, et cela sans paradoxe. Plus précisément, le Bouddhisme a su, dès ses origines, replacer la catégorie du vide dans un processus mental d'épuration sans hypostasier le moins du monde la vacuité comme le feront d'autres courants ultérieurs, comme le *Mādhyamika*. Pour preuve, cet extrait d'un *sūtra* qui explicite la nature même du *nirvāna* :

*"Il est, ô moines, un domaine où il n'y a ni terre, ni eau, ni feu, ni vent, ni domaine de l'infinité de l'espace, ni domaine de l'infinité de la conscience, ni domaine du néant, ni domaine sans perception ni absence de perception, ni ce monde-ci ni l'autre (...), il est dépourvu de fondement, de progression et de support : c'est la fin de la douleur."*³⁷

En précisant que le *nirvāna* n'est pas du domaine du néant, ou du vide - auquel le moine s'exerce dans son ascèse graduelle pour parvenir à des états psychiques de plus en plus affinés³⁸ -, le Bouddhisme entend résoudre d'emblée la question du néant et de son

34 Cf. L. Silburn, *Instant et cause, op. cit.*, p.163. Et, p.197, à propos de la production conditionnée ou de la production en dépendance : "Par leur simple réunion les mots qui constituent le *pratītyasamutpāda* vont enseigner la voie médiane : contre l'éternalisme, le terme "en dépendance", "*pratītya*" met en évidence l'ensemble des conditions qui sont indispensables à l'apparition d'une chose (*dharma*), laquelle surgit en relation, et non pas d'elle-même, ni non plus sans condition. Ce même aspect d'harmonie des causes a pour but d'écarter la doctrine d'une cause unique, permanente, douée de durée, aussi bien que la doctrine inverse qui affirme l'absence de toute cause. Le terme "*samutpāda*", "production en relation", fait échec à l'hérésie de l'annihilation et de non action en montrant que les choses se produisent en dépendance et non au hasard."

35 Cf. L. de la Vallée-Poussin, *Nirvāna*, Paris, Beauchesne, 1925. Et, A. Bareau, "Le *nirvāna* selon le Bouddhisme antique dit Hīnayāna", in F. Chenet (dir.), *Nirvāna*, Paris, L'Herne, 1993.

36 Cf. A. Bareau, "Le *nirvāna* selon le Bouddhisme antique dit Hīnayāna", *op. cit.*, p. 237 : "Cependant, comme nous l'avons vu, si les bouddhistes sont tous bien d'accord pour déclarer et répéter que le *nirvāna* est une cessation, une absence, donc pour le considérer comme vide, ils sont également unanimes à refuser de voir en lui le néant. Cela prouve que, pour eux, il y a une différence considérable même, entre le vide et le néant, que nos esprits occidentaux assimilent l'un à l'autre."

37 Cf. A. Bareau, *Bouddha, op. cit.*, p.142. Il faudrait étudier toutes les caractéristiques du *nirvāna* décrites en ce texte pour en saisir ce qu'on pourrait appeler la "non-teneur".

38 États qui ne sont rien de plus que des productions de l'esprit humain ou des étapes sur la Voie. Voir, W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha, op. cit.*, p.63. Le *nirvāna* ne peut pas appartenir à l'ontologie, puisqu'il échappe au devenir et au désir, et n'a rien d'une plénitude d'être (*Ibid.*, p.61). À cet égard, l'affirmation de l'auteur selon laquelle : "*Le Nirvāna est*", à la p.65, est un parfait exemple de contre-sens, malheureusement lié

présupposé philosophique, le nihilisme, avant même qu'ils puissent se développer et envahir la pensée. C'est pour n'avoir pas retenu cette leçon fondamentale que les écoles ultérieures se sont inutilement paralysées dans leur dialectique sophistique, en faisant de la vacuité une réponse ambivalente à leur obsession du nihilisme.

Aussi, en refusant de considérer l'être et le non-être comme les socles sur lesquels reposent le monde de la vie et celui de la pensée, le Bouddhisme se positionne de facto hors du champ de l'ontologie qui ne se construit que sur l'abîme du néant, l'être appelant inexorablement son opposé³⁹, comme le non-être ne saurait se concevoir sans l'être. De cette façon, le Bouddhisme échappe à l'aporie métaphysique dans laquelle se trouve emporté l'esprit humain depuis des siècles, sans cesse balloté entre les promesses intenables, et toujours empreintes d'éternité fantasmatique, de l'ontologie, et les abysses angoissants et délétères du nihilisme.

C – Être et Néant : une histoire d'affinités philosophiques

L'histoire philosophique de ces termes antinomiques, ou antithétiques, remonte à la Grèce antique et au moment parménidien de la philosophie, avant d'être systématisée par Platon et Aristote⁴⁰. Il est ainsi trivial d'affirmer que l'être ne saurait se penser sans le néant, et inversement, mais aussi que les deux concepts s'appellent mutuellement, et qu'ils ne sauraient exister ou apparaître l'un sans l'autre.

Mais cette histoire connaît un infléchissement singulier à partir de la théologie chrétienne qui va associer l'idée d'être à celle d'existence divine, et celle du néant aux notions de mal et de péché⁴¹. Et cela à partir d'une interprétation métaphysique du verset biblique dans lequel Dieu affirme à la première personne son Être, ou l'Être qu'il est⁴², et d'une reprise des concepts de la philosophie grecque.

L'une des conséquences liée à cette histoire de la pensée, comme aux langues, notamment grecque et latine, qui l'ont portée et développée, est que l'être ne saurait se distinguer autrement que sur un fond de non-être ou de néant qu'il appelle irrésistiblement. Fond dont il ne peut se détacher qu'en saturant autant que possible l'espace et le temps de son plein ontologique. Mais ce faisant, cette saturation ontologique prend aussitôt un double risque :
- d'abord, de s'épuiser dans un combat métaphysique inégal. Là où l'être apparaît comme une réalité d'ordre et d'harmonisation du monde, et le non-être, comme son contraire, certes, mais aussi comme une entité infiniment supérieure et plus puissante, telle l'entropie universelle qu'il faut incessamment combattre ou le chaos originel qui résiste à toutes les

à la langue française elle-même. A. Bareau, *Bouddha*, op. cit., p.226.

39 Ou son transcendantal, comme dans la version heideggerienne.

40 Cf. J. Laurent et C. Romano, (dir.), *Le Néant*, op. cit. E. Gilson, *L'Être et l'essence*, Paris, Vrin, pp.21-78. C'est aussi, soulignons-le, la naissance de l'idéalisme, où la pensée se confond avec l'être, selon le fr. 3 du poème de Parménide: "Penser et être, c'est le même." Pour les traductions, on se reportera à M. Sauvage, *Parménide*, Paris, Seghers, 1973. Parménide, *Sur la nature ou sur l'étant*, [Prés. et trad. par B. Cassin], Paris, Le Seuil, 1998.

41 Cf. F. Nef, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, op. cit., p.268.

42 "Je suis celui qui suis.", in Livre de l'Exode 3, 14. Voir, E. Gilson, *Le Thomisme*, Paris, Vrin, p.100 : "Puisque Dieu lui-même s'est attribué le nom de *Je suis*, ou de *Qui est*, comme celui qui lui convient en propre, comment des chrétiens pourraient-ils jamais avoir ignoré que leur Dieu fût l'Être suprême existant ?" Voir, aussi, J. Maritain, "Commentaires" à l'ouvrage de G. Dandoy, *L'Ontologie du Vedânta*, op. cit., pp.166-167 : "Et il ne faut pas oublier non plus qu'il y a pour la philosophie chrétienne deux vérités premières et fondamentales : une vérité première dans l'ordre analytique et ascendant, c'est le principe d'identité et l'existence de l'être créé, - une vérité première dans l'ordre synthétique et descendant, c'est l'existence de Dieu, qui a seul pour essence son existence même, *Ego sum qui sum*, et en qui tout se résout et se justifie."

tentatives de refoulement. Ainsi, l'être ne peut se passer du non-être qui le précède toujours, et le domine de sa puissance négative ou néantisante⁴³;

- ensuite, de s'enfermer dans un acte de déni philosophique. Notamment en se contentant de répéter, comme tant de philosophies et de théologies le font, que le non-être n'est pas⁴⁴, comme on dénie l'importance de l'ombre à l'égard de la lumière, ou de la mort à l'égard de la vie⁴⁵.

Deux conséquences, sur le plan de la pensée, en découlent et sont repérables tout au long de l'histoire de la philosophie, selon que l'on insiste sur l'Être ou sur sa pensée :

- dans le premier cas, celui des philosophies dites "réalistes", l'accent est mis sur l'Être au détriment du sujet qui le pense, et cette objectivation ontologique détermine les rôles respectifs de chaque pôle de la pensée. Celle-ci doit chercher à se conformer à l'Être, mais qu'elle n'est pas même si elle le pense, jusque dans son identité avec le divin révélé⁴⁶. Ce primat de l'ontologie se repère surtout dans la théologie thomiste et les courants qui s'en réclament. Plus encore qu'une révélation ontologique, calquée sur le modèle de la théologie chrétienne, cette vision peut se présenter comme une fiction métaphysique, dont la pensée heideggérienne serait son acmé⁴⁷;

- dans le second cas, il s'agit de conformer l'Être à la pensée. Et à la pensée qui pense l'Être. Projet fondamental de tout idéalisme. Avec le primat du sujet qui tente de plier l'être et le monde à sa représentation, comme cela est spécifié dès la pensée parménidienne⁴⁸. Mais cette conception de l'Être, qui est surtout celle de la pensée de l'Être, a contre elle de se présenter comme une invention philosophique, ou de l'histoire de la philosophie, et non pas comme l'accès à la réalité fondamentale et transcendante du monde et de l'existence.

Au vrai, dans les deux cas, c'est toujours la pensée qui peine soit à se conformer à l'Être, qu'elle croit déceler dans une épiphanie du réel qui lui échappe toujours plus et reste à vérifier, ou, inversement, à conformer l'Être à ce qu'elle est. C'est-à-dire à conformer l'Être à sa pensée⁴⁹.

Or, de par sa nature fluante, impermanente, instable et discontinue, il est inconcevable que la pensée puisse dominer un Être qui, par définition, ne partage aucune de ses caractéristiques et lui restera ontologiquement toujours supérieur et inaccessible. C'est-à-dire qu'il est impossible que cette pensée puisse s'identifier définitivement à lui. Ainsi l'Être, qu'il soit nommé, représenté ou conçu comme tel, échappe toujours à la pensée qui tente de l'appréhender, d'autant qu'il reste systématiquement dans le champ de l'abstraction. Même l'incantation ontologique heideggérienne ne remet pas ce schéma en cause, puisque cette philosophie, qui a fait de l'Être un transcendantal plus encore qu'une transcendance, voire le

43 Ou encore, le non-être peut s'identifier à une sorte de transcendantal de l'être dont celui-ci ne saurait se passer sous peine de sombrer dans son contraire ou de disparaître avec lui.

44 Ainsi que l'énonce Parménide, au fr. 6, 1.

45 Cf. J. Laurent et C. Romano, *Le Néant, op.cit.*, pp. 21-27.

46 Cf. E. Gilson, *Le Thomisme, op. cit.*, p.100 : "L'identification de Dieu et de l'Être est certainement un bien commun de la philosophie chrétienne, comme chrétienne ..."

47 Cf. B. Cassin, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995. La même objection pourrait être adressée à la foi chrétienne. Que celle-ci soit productrice de quelque chose, comme un ensemble de croyances, de sentiments et de convictions, est aisément vérifiable. Mais elle ne dévoile pas pour autant les fondements ultimes de la réalité du monde et de l'existence. C'est la question de l'ancrage dans le réel qui est posé.

48 Parménide, fr. 3 et 8, 34. L'autre grand idéalisme est celui de Hegel qui tente de conformer le monde à sa dialectique. Schopenhauer énoncera que le monde est identique à la volonté et à la représentation que s'en fait l'homme.

49 Ou encore à se conformer à l'idée qu'elle-même, en tant que pensée, se fait de l'Être.

transcendantal par excellence, reste totalement dépendante de lui⁵⁰, et assure, de ce fait, une place fondamentale au néant ou au non-être⁵¹.

Toute l'histoire de la métaphysique occidentale peut ainsi se lire dans l'échange de ces concepts inséparables, et dont elle ne parvient paradoxalement à sortir qu'en déclarant elle-même sa propre fin, ou plutôt en affirmant l'impossible dépassement de ses propres limites, telle une clôture mentale comparable aux frontières cosmologiques de l'Univers relativiste qu'on ne peut atteindre ou franchir qu'en les repoussant indéfiniment⁵². Drame de la pensée philosophique qui ne parvient ni à échapper à la puissance de sa propre pensée ni à dépasser son histoire, malgré toutes les sublimes tentatives dont elle a fait preuve depuis plus de vingt siècles... Sauf à reconduire le projet même de la métaphysique, mais sur des bases difficilement renouvelables⁵³.

Pour le Bouddhisme, la vacuité comme le *nirvāna*, quoiqu'ils puissent être représentés selon ces concepts, se laissent néanmoins difficilement circonscrire par eux. Même l'Être, conçu comme le principe premier de toutes choses, et échappant, de ce fait, aux catégories de l'attribut et du genre, ne peut leur convenir⁵⁴. Et si la vacuité et le *nirvāna* peuvent se concevoir comme des universels ou des transcendants, que ce soit dans un sens réaliste, et considérés alors comme des entités extérieures à la pensée, ou nominaliste, et conçus comme des concepts⁵⁵, ils excèdent encore ces définitions philosophiques.

50 Cf. M. Corvez, *La philosophie de Heidegger*, Paris, P.U.F., 1961, pp.3-4 : " Le phénomène qui caractérise l'ontologie est le phénomène de l'être. (...) Or ce phénomène n'est autre que l'aspect le plus large des êtres particuliers au milieu desquels nous vivons. On ne le rencontre qu'en se tournant vers eux (...). Sans lui, nous n'aurions l'expérience d'aucun d'entre eux, puisque tout ce qui est, à quelque titre que ce soit, appartient à l'Être. Or, l'Être lui-même n'est pas un existant. Il est ce qui donne d'être à tout ce qui existe, non comme ferait une cause extérieure, mais à la manière d'un principe fondamental inscrit au plus intime des existants. Dispensant l'être à tout ce qui est, il dispose par là même le tout." On reconnaît, dans ce texte, l'idée de transcendantal qui est attribuée à l'Être, avec le fait que tous les étants participent de lui presque de façon platonicienne, comme le fait qu'il soit aussi bien de l'ordre des phénomènes et de ce qui les surpasse ou les conditionne.

51 Cf. M. Caron, *Heidegger. Pensée de l'être et origine de la subjectivité*, Paris, Le Cerf, 2005, pp.1045-1074. La thématique du néant est circonscrite par Heidegger à la sphère de l'étant. Manière sans doute de minimiser l'impact du nihilisme sur l'ontologie. Mais les thèmes de l'angoisse, de la nuit, de l'être-pour-la-mort, du retrait..., sont si obsédants qu'ils signent explicitement la présence d'un *nihil* qui échappe toujours plus à la pensée du philosophe, dont les engagements politiques, sur fond d'une mythologie métaphysique inventée par lui, sont les symptômes les plus évidents. De plus, tout l'édifice critique de l'ontothéologie, développée par ce penseur, semble ne reposer que sur des bases fragiles. Voir, F. Nef, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, op. cit., Quatrième partie "L'onto-théo-logie introuvable".

52 Cf. F. Nef, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, op. cit., pp.152-153.

53 C'est la tentative d'un ouvrage comme celui de F. Nef, cité ci-dessus, mais qui insiste sur le fait qu'il ne saurait y avoir de métaphysique sans la conjonction de deux cultures, celle de la Grèce et celle du judéo-christianisme (pp.746-747). C'est-à-dire sans ce qui a donné naissance à la métaphysique elle-même et qui l'aura soutenu tout au long de ces vingt-cinq derniers siècles.

54 Cf. E. Gilson, *L'Être et l'essence*, op. cit., pp.7-9. L'être serait, de ce fait, plus un fondement qu'un principe. Cf. P. Audi, *Supériorité de l'éthique*, op.cit., pp.58-61.

55 Ce qui ne signifie pas qu'ils ne puissent pas l'être en tant que désignations sémantiques. Mais ils ne sont nullement imaginaires ou irréels comme le prétend abusivement la littérature mahâyâniste. Ainsi, par exemple, cette citation qui affirme que : "Le *nirvāna* ne se construit pas sur les ruines du *samsāra*, pas plus qu'il n'est dans la fuite du *samsāra*. Car il n'y a de *nirvāna* que pour celui qui imagine un *samsāra*, et réciproquement.", in L. Viévard, *Vacuité (sūnyatā) et compassion (karunā) dans le Bouddhisme Mādhyamaka*, Paris, Collège de France, 2002, p.210. Pareille formulation est pour le moins tendancieuse, car elle pose sur un même plan le *samsāra* et le *nirvāna*, plan décrété imaginaire, pour mieux le réfuter ensuite. De plus, les termes employés pour caractériser chacune de ces interfaces supposées de ce plan sont parfaitement déplacés. En effet, le *nirvāna* ne se "construit" pas plus que le *samsāra* ne se fuit. Et l'un, le *samsāra*, ne s' "imagine" pas, de même que l'autre,

Pour mieux les aborder, faudrait-il d'abord les considérer comme des objets d'expérience et des états de conscience. En ce cas, la psychè humaine peut, soit les produire, en ce qui concerne une certaine vacuité, soit les expérimenter ou les reconnaître, en ce qui concerne le *nirvāna*. Une fois cela admis, il faudrait ensuite les faire philosophiquement figurer dans la catégorie des non-objets. Surtout, dans la mesure où leur expérimentation⁵⁶ a pour cause, comme pour effet, de rompre avec les habitudes mentales intellectuelles de la saisie et de la compréhension des idées et des pensées⁵⁷. Avec leur identification aussi.

Le Bouddhisme, d'ailleurs, dérogerait à la règle de la sagesse grecque dans la mesure où, tout en cherchant une paix de l'âme, il ne ferait qu'effleurer, sans les sonder, les perspectives d'un "souci de soi" hellénique où l'individualité, dans sa subjectivité, ne pourrait trouver de repos que dans la paix de l'universel⁵⁸. En effet, aucun universel, aussi paisible soit-il, n'équivaut au *nirvāna*, qui n'est ni un transcendantal, ni l'équivalent d'un cosmos unifié, encore moins un Principe ultime et transcendant qui serait à la fois cause première et finale du monde et des êtres. Les comparaisons trouvent ici leurs limites, et l'idéal du sage grec n'équivaut que partiellement celui du moine bouddhiste, même si l'idée d'individualité impersonnelle ou supra-personnelle semble un but commun pour ces deux sagesse⁵⁹. En effet, pour l'idéal grec, et sa pointe ultime qui reste le néoplatonisme, percevoir l'unité transcendante de l'Être ou de l'Un, implique la disparition de la particularité de l'individu qui doit s'effacer pour laisser place à l'Universel⁶⁰. Celui-ci est conçu comme un Bien ou comme une réalité plus réelle et plus véridique que le monde et que l'existence humaine où il se déploie dans une invisibilité ineffable. Mais, ce but ultime reste encore circonscrit dans les limites étroites et formalisées d'un cosmos conçu comme une totalité figurable et intelligible dont le sage n'est qu'une parcelle finie et mortelle, et qui ne peut exprimer, en tant qu'individu séparé, qu'une seule aspiration : y revenir et s'y fondre. Une telle nostalgie des origines ou de l'Origine court d'ailleurs tout au long des mystiques influencées par la philosophie de l'Être.

Rien de tel dans le Bouddhisme, où le mythe de la chute de l'âme et de son retour à son élément premier - cosmique, divin, éternel, comme le platonisme et le néoplatonisme l'ont développé à la perfection⁶¹ -, lui demeure étranger. Comme lui sont étrangères les idées d'Être, d'Un, de Principe originel, de Cause première, d'âme, d'essence⁶²...

le *nirvāna*, ne s'invente pas. La réalité du *samsāra* est liée à la souffrance endurée par celui qui y est plongé, et le *nirvāna* s'éprouve dans la délivrance non imaginaire des nœuds psychiques et des liens existentiels, lesquels sont effectifs et douloureux tant qu'ils entravent la conscience aliénée (avec le corps). Ici, l'idéalisme est à son comble puisqu'il renvoie les deux réalités à une construction imaginaire, accompagné d'un nihilisme qui identifie l'être avec le néant.

56 Nous n'osons employer le terme de "réalisation", qui infirme le propre de ces "objets" particuliers, leur non-nature, si l'on veut. Toute la terminologie de la philosophie occidentale peine à définir ces "non-êtres" qui ne sont pas du néant, tant elle ne peut sortir ni de l'être ni du non-être, qui se trouvent toujours conjugués d'une façon ou d'une autre... Toute la question est de savoir si l'on peut connaître et éprouver quelque chose que la langue peine à nommer...

57 Le mot "concept" vient du latin *conceptus*, de *concupere*, et de *cum capere*: "prendre avec soi, s'emparer". Voir, J. F. Mattéi, *Le procès de l'Europe*, Paris, P.U.F., 2011, p.73, n. 1.

58 Cf. P. Audi, *Supériorité de l'éthique*, op. cit., pp.42-48. Cette forme d'éthique de repli sur soi se trouve de facto dépassée par l'éthique chrétienne qui est ouverture à l'autre, humain et divin, et qui condamne, moralement, la première.

59 *Ibid.* Ce serait, en fait, un idéal mystique plus proche de l'Hindouisme et du *Vedanta* que du Bouddhisme.

60 Cf. E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, op. cit., pp.69-75.

61 L'Être platonicien et l'Un de Plotin sont totalement imprégnés de ce sens cosmique total. Cf. J. Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris, P.U.F., 1955. Même conception dans le Vedanta, le Yoga, le Shivaïsme et le tantrisme en Inde.

À cet égard, l'apophatisme, qui prête le flanc à un certain nihilisme, ne vient pas tant renverser cette pensée qu'aggraver le symptôme ontologique en affirmant un au-delà de l'Être qui peut être identifié à l'Un, à la non-dualité ou à l'Ineffable. Les rapprochements et les comparaisons entre, d'une part, le Néoplatonisme, la mystique spéculative, l'idéalisme allemand, le Taoïsme, et de l'autre, le Vedanta, le Shivaïsme du Cachemire et le Zen, en sont des exemples flagrants⁶³. Non qu'ils soient déplacés, tout au contraire. Mais ces comparaisons manquent selon nous, dans leur volonté immodérée de converger vers un même but ou de s'alimenter à une même source, le cœur même de leur quête ou de leur découverte métaphysique, à savoir l'au-delà de l'Être. Pourquoi cela ? Mais parce que toutes ces pensées et ces mystiques dépendent essentiellement d'une ontologie et de ses déclinaisons, c'est-à-dire de présupposés métaphysiques qui contiennent déjà en eux-mêmes leurs propres conclusions. Présupposés et conclusions que ces pensées peuvent élargir à d'autres systèmes ou cultures, mais qui ignorent la problématique du Bouddhisme ancien centrée sur l'acte et non sur l'être⁶⁴.

Même l'existence, ou surtout l'existence pourrions-nous dire, est conçue par le Bouddhisme à travers le prisme de l'acte. Elle est toujours replacée dans la chaîne *karmique*, et non comme une émanation ou une manifestation de l'être. Et la notion d'essence n'y joue aucun rôle. Elle ne fait au contraire que redoubler la vision ontologique et ontique, et demeure aveugle sur la question de l'acte et de ses conséquences⁶⁵. Plus encore, entre conception émanatiste du monde et des êtres - propre, en Inde, au Vedanta-, conception processionnelle - thématique par le néoplatonisme -, et, enfin, conception créationniste - développée par la théologie chrétienne -, c'est la notion même de créature, déduite du thème de la filiation divine⁶⁶, qui grève la pensée en déniait à l'acte toute son importance, et en le réduisant à de l'ontique ou, parfois même, à du non-être⁶⁷. L'une des conséquences du

62 Comme l'explique un *sūtra* intitulé "*La cause originelle*", cette cause n'est pas d'ordre métaphysique ou théologique, mais elle réside essentiellement dans un phénomène psychologique qui est l'attachement, et qui est la cause de la souffrance et de l'existence, depuis la naissance jusqu'à la mort. Cf. *Majjhima Nikāya*, Paris, Véga, 1953, p.25.

63 Pour quelques exemples, voir, E. Z. Brunn, *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, J. Million, 1994. *Le Vide*, Revue "Hermès" N°: 2 - Nouvelle série -, Paris, Les Deux Océans, 1981. L. Gardet et O. Lacombe, *L'expérience du Soi*, Paris, DDB, 1981. Th. Merton, *Mystique et Zen*, Paris, A. Michel, 1995. R. Otto, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, Paris, Payot, 1996. F. Chenet (dir.), *Nirvāna*, Cahiers de l'Herne, Paris, Ed. de l'Herne, 1993.

64 En témoigne l'un des derniers ouvrages d'un spécialiste du Bouddhisme en France, R.-P. Droit, dans lequel le mot *karma* n'apparaît que deux fois. Voir, R.-P. Droit, *Le silence du Bouddha et autres questions indiennes*, Paris, Hermann, 2011. En témoigne aussi le livre remarquablement écrit et documenté de J. S. O'Leary, *L'art du jugement théologique*, Paris, Le Cerf, 2011, et cette phrase, p.177: "L'ultime concerne l'être plus que la conscience, car il est une épiphanie du réel." Mais si cet ultime concerne avant tout l'être, quelle conscience serait capable d'y accéder et d'en rendre compte ? À quelle psychè peut s'adresser cette épiphanie ? Et en quoi la conscience serait-elle concernée par cette irruption ontologique du divin dans le monde ? La thématique de l'être, c'est-à-dire ontologique, marginalise et discrédite l'approche psychologique et noétique, de la spiritualité. Reste la question de savoir ce à quoi l'Éveil et la Délivrance permettent d'accéder, et s'il demeure une conscience pour l'éprouver indéfiniment. Pour le dire rapidement, tant que l'être éveillé demeure en vie, sa conscience touche le *nirvāna*. Une fois mort, sa conscience, qui tenait son activité du corps et de l'énergie vitale, s'évanouit définitivement dans le *nirvāna*. Pour une discussion à ce sujet, voir L. de La Vallée-Poussin, *Le dogme et la philosophie du Bouddhisme*, op. cit., pp.153-159.

65 Cf. E. Gilson, *L'Être et l'essence*, op.cit., ch. IV et VI.

66 Et ne relevant donc pas de la volonté humaine.

67 Et cela, en redoublant cet aspect fatal, et donc tragique, par la croyance en l'immortalité de l'âme, que ce soit dans sa version platonicienne ou chrétienne. C'est le thème du don en régime biblique et chrétien qui pose question, en ce qu'il court-circuite la thématique de l'acte qu'il relativise ou dénie. Pour le Bouddhisme, l'Univers n'est pas une création divine comme l'existence humaine n'est pas un don gratuit. Mais le monde est

primat métaphysique de l'être est donc de réduire l'importance de l'acte en l'écartant de l'horizon de l'existence, c'est-à-dire en le relativisant ou en le niant.

Or, dans l'histoire religieuse humaine, c'est bien la notion d'acte qui, selon nous, fut première, avant d'être reléguée à une place inférieure et qui ne concerne dorénavant plus que la dimension éthique⁶⁸. La contemplation, qui était encore un acte dans le Bouddhisme ancien, et qui relevait essentiellement d'une pratique où intervenait aussi bien l'esprit que le corps, devient, en Inde, dès le tournant du *Mahāyāna*, et, en Grèce, avec la philosophie platonicienne, une question relevant d'abord de l'être⁶⁹. Tournant spéculatif décisif. Le Christianisme renforcera cette conception en accordant toute initiative à Dieu, Être suprême s'il en est, notamment par la grâce qu'il confère à l'être humain, telle une fluence ontique, une motion surnaturelle venue sauver son âme, c'est-à-dire, en fin de compte, son être⁷⁰. Ainsi, l'Être domine toutes les régions du monde et de l'au-delà qui relèvent de sa juridiction métaphysique, et qu'il hiérarchise selon ses critères⁷¹. Et avec l'ontologie, comme nous l'avons vu, ce qui advient immédiatement et inéluctablement, c'est le nihilisme.

Comment, en ce cas, serait-il encore possible de rendre compte du processus de l'Éveil et du statut du *nirvāna* par une thématique relevant de l'ontologie et de ses antinomies ? À l'instar, par exemple, de la représentation chrétienne de la création de l'être humain qui, après sa mort, est destiné à ressusciter et à vivre pour l'éternité auprès de son créateur. Une telle croyance, en fait, implique tout ce que le Bouddhisme a refusé d'emblée d'envisager : à savoir une vision unificatrice et totalisante du monde et de l'humanité, une conception de l'histoire humaine dotée d'un commencement et d'une fin repérables et d'un sens déchiffrable, l'idée d'un Dieu ou d'un Être qui soit cause de lui-même et de l'Univers, une transcendance divine ayant capacité à intervenir dans l'histoire et dans la destinée de chaque homme, un salut ou une rédemption provenant d'une extériorité ou d'une altérité divine, une consistance ontologique du monde, la croyance en l'éternité de l'âme et/ou du corps transfiguré, l'être humain conçu comme une créature dont le début de sa vie se confond avec sa naissance et la fin avec sa mort et qui ne possède pas en lui-même les moyens de sa délivrance, une conception messianique et apocalyptique de l'Histoire...

Bref, hormis quelques éléments d'éthique qui sont sans doute compatibles de part et d'autre, mais qui relèvent avant tout de la morale universelle, c'est peu de dire que tout ce qui est bouddhiste n'est pas chrétien, et inversement.

le champ dans lequel doit se dérouler immanquablement le drame de l'existence humaine lié au désir et à l'ignorance, jusqu'à sa délivrance ultime.

68 Même les notions aristotéliennes d'acte, d'être en acte, ou d'acte d'être, restent encore délimitées et définies par le champ de l'ontologie. L'un des signes de l'ontologisation du Bouddhisme dans et par le *Mahāyāna* est l'ensemble des antinomies et des paradoxes auxquels aboutit la pensée d'un *Nāgārjuna* (les tétralemmes) ou celles du Ch'an et du Zen, et qui ressemblent à des paradoxes logiques où le monde et l'acte, le *karma*, n'existent plus en tant que tels. Là où le nihilisme tente d'éradiquer l'ontologie. Voir, *Nirvāna*, Cahiers de l'Herne, *op. cit.*, pp.257-262, et 311-321. Et, plus haut I - C.

69 En Inde, le tournant intervient peut-être encore plus tôt avec les *Upanisads*, d'une part, et le développement de la *bhakti*, dès la *Bhagavad-Gīta*, de l'autre. La conception plotinienne de l'intellection, relevant d'un acte qui se confond avec l'intelligence ou l'intelligible, est d'abord propre à la seconde hypostase, c'est-à-dire à l'Âme, et non à la première, qui est l'Un. Pour Platon, l'âme dépend de l'Être et de sa participation à l'Être, pour Plotin, de l'Un et du Bien, surtout pour son ascension. Voir, L. Gardet et O. Lacombe, *op. cit.*, pp.51-58. A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1936, ch. IV. L. Robin, *Platon*, Paris, Alcan, 1935, ch. V.

70 Cf. K. Rahner et H. Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Le Seuil, 1970, art. "Âme".

71 Le sommet sera atteint par le néoplatonisme de Denys l'Aréopagite.

II – Langage et pensée

Venons-en à la question des rapports entre le langage et la pensée. Deux courants de la philosophie depuis le XIXe siècle se sont opposés sur la question du langage :

- le premier a opté pour le recours à des critères de vérité externes au langage, ce qui est le propre de la philosophie analytique et de la phénoménologie⁷²;
- l'autre considère la langue dans son usage courant, selon la pensée du second Wittgenstein⁷³.

Le Bouddhisme peut-il se reconnaître dans l'une de ces deux positions philosophiques ? Et peut-il adopter l'un des courants pour y glisser sa pensée ?

De telles questions ne peuvent trouver de réponses pertinentes qu'à la condition de faire justice à des systèmes de pensée qui appartiennent à des époques plus anciennes, et qui sauront mieux éclairer ces problématiques que les âpres débats linguistiques contemporains. Sans entrer dans une analyse trop complexe, il semblerait que le Bouddhisme antique a développé une conception du langage qui n'est pas très éloignée, toutes proportions gardées, de celle du nominalisme⁷⁴.

Rappelons que pour le nominalisme, qui s'oppose en cela, dès le Moyen-Age, au réalisme⁷⁵, les signes et les mots ne font que désigner, intentionnellement, les choses, -qu'elles soient réelles - comme les objets ou les êtres dans leur singularité -, ou qu'elles soient abstraites - comme les idées ou les concepts, qui, eux, sont universels⁷⁶. Les mots, écrits et parlés, ne font donc que désigner les choses. Dans le langage scolastique, on dit qu'ils "*supposent pour*" autre chose qu'eux-mêmes, mais sans remplacer pour autant les choses qu'ils désignent⁷⁷. Ils ont donc une fonction de désignation. Le réalisme, lui, affirme que les mots et les concepts contiennent en eux-mêmes quelque chose des objets pensés, une sorte d'image ou de substance, et qu'ils sont donc liés à ce qu'ils sont censés représentés par une similitude⁷⁸.

Dans la mesure où le nominalisme rompt avec un réalisme philosophique, qui était l'apanage à la fois de toute une pensée classique depuis la Grèce antique, mais aussi celle du Brahmanisme à l'époque du Bouddha, il semble que l'on puisse affirmer que les principes

72 Cf. C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, op. cit., p.139: "Husserl décentre toute cette problématique par la proclamation - d'inspiration empiriste - selon laquelle, si le langage est un révélateur du monde, l'ordre du monde possède à la fois une *antériorité* et une *autonomie* à l'égard de tout ordre linguistico-logique, car c'est bien plutôt celui-ci qui est, en partie du moins, dérivé de celui-là. (...) Ainsi, la phénoménologie surgit de cette tension entre l'affirmation que le langage est tout entier au service d'une connaissance intuitive du monde, et l'idée que les choses ressaisies à même leur expérience antéprédicative déploient une "logique" qui, si elle n'est pas réfractaire au langage, n'est pas non plus dérivée de lui."

73 Cf. C. Romano, *Au cœur de la raison*, op. cit., p.135 : "les problèmes auxquels [la philosophie du langage] est confrontée sont des problèmes qu'il est possible de résoudre (ou, mieux, de dissoudre) ou bien en soumettant notre langage au canon d'une notation logique parfaite, selon l'espoir du Cercle de Vienne, ou bien en ramenant les mots de leur emploi métaphysique à leur emploi ordinaire, selon la maxime de Wittgenstein et de ses héritiers."

74 Cf. F. Chenet (dir.), *Catégories de la langue et catégories de pensée en Inde et en Occident*, op.cit., p.48. Et, M. Hulin, *Comment la philosophie indienne s'est-elle développée ?*, Paris, Panama, p.66.

75 Le nominalisme ne peut en aucun cas se confondre avec un idéalisme : " il y a parallèlement à l'évolution vers la promotion ontologique de l'individuel, ce en quoi consiste le nominalisme - qu'il ne faut pas confondre avec un idéalisme linguistique - une séparation progressive de l'ontologie et de la théologie.", F. Nef, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, op. cit., p.380.

76 Cf. A. de Libera, *La querelle des universaux*, Paris, Le Seuil, 1996, pp.58, 351-355.

77 La supposition n'est pas une représentation.

78 Cf. A. de Libera, *La querelle des universaux*, op. cit., p.353. C'est la notion de *species*.

nominalistes ont été partagés, au moins implicitement, par le Bouddhisme ancien qui a tenu à se séparer aussi, sur ce point précis, de la pensée brahmanique⁷⁹.

Tel qu'elle peut aujourd'hui nous apparaître, la conception d'un langage mental interne enté sur l'idée d'un atomisme linguistique auquel répond une vision discontinue du monde, était sans doute propre au Bouddhisme ancien⁸⁰. En effet, l'affirmation de la discontinuité de l'existence et du monde trouve une forme de correspondance linguistique et mentale dans une conception nominaliste de la grammaire, corroborant elle-même, en retour, les données discrètes de l'existence humaine et de celles du monde⁸¹. Mais sans que soit établi pour autant un lien direct entre catégories de la langue, de la grammaire et de la pensée, ou encore entre langage et réalité extérieure, et se prêter ainsi au jeu d'un réalisme philosophique en soi critiquable⁸².

N'y aurait-il pas, cependant, un obstacle entre cette conception du langage, conçue comme une entité propre à l'esprit humain, et la vision bouddhiste d'une pensée sans penseur, ou d'une action sans agent⁸³?

Cette conception implique, en effet, l'absence d'un ego centralisateur dans l'esprit humain, ou d'une entité psychique régulatrice et ordonnatrice de la pensée et du langage⁸⁴. Cette vision impersonnelle des choses et de l'être humain irait à l'encontre de la thèse, très subjectiviste, du langage mental chère aux nominalistes médiévaux et contemporains, et la contredirait même en soutenant plutôt, par exemple, la pensée wittgensteinienne et sa critique du "mythe de l'intériorité"⁸⁵. Toute une partie du cognitivisme contemporain, interférant avec certains courants du Bouddhisme *Mahāyāna*, comme le *Mādhyamika* par exemple, semble bien partager cette conception⁸⁶. On y retrouve les thèmes, développés jusqu'à l'hypertrophie par la littérature d'inspiration mahāyāniste, d'impersonnalité de l'être humain, de non-soi, de vacuité, d'irréalité du monde, de non-dualité...⁸⁷

79 Cf. F. Chenet, *Catégories de la langue et catégories de pensée en Inde et en Occident*, op. cit., pp.27-36.

80 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., pp.174, 229, 282, 285, 286. C. Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses*, Paris, Vrin, 1992, ch. 3.

81 Cf. M. Hulin, *Comment la philosophie indienne s'est-elle développée ?*, op. cit., p.55, note 1.

82 Cf. F. Chenet, *Catégories de la langue et catégories de pensée en Inde et en Occident*, op. cit., pp.19-35.

83 Principes établis sur la base de quelques textes du Bouddhisme ancien comme celui-ci: "La souffrance (dukkha) seule existe, mais personne ne souffre. Quoiqu'il y ait de l'acte (karma), il n'y a pas d'agent. L'extinction (nirvāna) est, mais aucun être ne s'éteint. Le chemin (magga) existe, mais nul ne le parcourt." Nyanatiloka, *Vocabulaire bouddhique des termes et doctrines du canon pali*, Paris, Vasanta Press, 1961, p.203, et Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, Paris, Fayard, 2002, p. 566 (XVI, 90). On retrouverait une telle conception dans des philosophies modernes, comme en témoigne le livre de J. Proust, *La nature de la volonté*, Paris, Gallimard, 2005, p.9: "Comment le vouloir peut-il émerger chez un sujet qui ne sait pas encore qu'il peut s'approprier les éléments du monde ? Comment l'identité personnelle peut-elle être construite chez un sujet qui n'a pas déjà le souci de soi ? Les cercles vicieux abondent dans le domaine du vouloir et dans celui de la construction de la personne (...). L'agent n'est pas en amont de l'action ordinaire, et la personne n'est pas en amont du souci d'elle-même."

84 Conception qui est aussi celle d'Aristote et d'Averroès, avec l'idée de l'âme composée d'un intellect possible, capable de penser toutes choses, et d'un intellect agent, qui pense en l'être humain et reste proche de l'intelligence divine. Voir, K. Flasch, *D'Averroès à Maître Eckhart. Les sources arabes de la "mystique" allemande*, Paris, Vrin, 2008.

85 Cf. J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, Paris, Ed. de Minuit, 1976. Mais ce qui est visé par le nominalisme dépasse largement cet aspect de la conscience humaine, et touche à l'une des dimensions essentielles de la psyché humaine dans son intériorité et dans son rapport au monde.

86 Cf. F. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *L'inscription corporelle de l'esprit*, Paris, Le Seuil, 1993, pp.97-115.

87 Cf. *Le traité de Bodhidharma* [trad. B. Faure], Paris, Le Mail, 1986. D. T. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme zen*, op. cit., ch. XIV.

Il serait pourtant imprudent d'en conclure que les positions de ces courants mahâyânistes reflètent pleinement celles du Bouddhisme ancien. Car, si la place de l'ego est vivement critiquée par le Bouddhisme, c'est précisément parce que celui-ci possède une certaine réalité, aussi relative soit-elle, et qu'il organise et pense le monde et lui-même selon ses propres critères, notamment en les unifiant artificiellement⁸⁸. Que l'ego ne soit pas une entité substantielle, ultime et immuable, ne fait pas de lui un simple fantôme, ou une ombre dépourvue d'efficience. Sa localisation, quoique établie sur un mode d'alternance, peut se faire grâce à un repérage du sentiment de soi, de l'emploi du "je" dans la parole⁸⁹, de l'identification au corps, des émotions personnelles, du développement de l'individu et du processus du *karma* individuel. C'est-à-dire aussi de la volonté⁹⁰. Avant de déclarer péremptoirement que la personne ou le moi n'existent pas ou qu'ils ne sont que des illusions saturées de vide⁹¹, il serait infiniment plus pertinent de savoir exactement ce dont il faut se détacher et ce qu'il convient de réfuter afin d'en saisir toute la subtilité⁹².

De plus, la conscience humaine, pour le Bouddhisme ancien, ne se réduit pas au seul ego. Le récit de l'Éveil du Bouddha, relaté par les anciens *sūtrā*, témoigne de l'importance de la conscience aux différents moments de sa longue ascension spirituelle et de sa place lors de l'accession à la délivrance et au *nirvāna*. Avec ce refrain particulier et symptomatique, repris de façon récurrente par le Bouddha lui-même à chaque étape de son illumination, comme il l'explique lui-même à son disciple :

*"Mais, Agivessana, le sentiment agréable de bonheur demeura en moi sans anéantir la conscience."*⁹³.

La présence de la conscience accompagnée d'un sentiment de bonheur (appelé à disparaître) est le propre de ce processus spirituel inédit. Le Bouddha ne s'évanouit donc pas dans le *nirvāna*. Mais il reste parfaitement conscient de son Éveil, et de tout ce qui se déroule en lui, qu'il a d'ailleurs mémorisé pour le répéter et le transmettre. La doctrine du non-soi n'équivaut donc pas à la négation de la conscience et de son fonctionnement⁹⁴, ni à l'absence d'un langage mental toujours en activité dans l'être éveillé, et ce, même au moment ultime de son Éveil. Les conceptions nominalistes de la psychè ne sont donc pas incompatibles avec celles du Bouddhisme.

Une critique adressée au nominalisme - provenant directement du réalisme ontologique, soit sous sa forme thomiste, sous sa forme phénoménologique -, prétend, à l'encontre de la conception mentaliste, que le langage ne peut provenir et s'édifier qu'à partir du monde

88 Cf. C. Panaccio, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Le Seuil, 1999.

89 Cf. S. Chauvier, *Dire "Je". Essai sur la subjectivité*, Paris, Vrin, 2001.

90 Je renvoie à l'excellente étude de J. Proust, déjà citée, sur *La nature de la volonté*, ch. V et VI.

91 Cf. Nâgârjuna, *Stances du milieu par excellence*, op. cit., ch. 18. Et, *Méditation sur l'esprit par le quatorzième Dalai Lama*, Paris, Dervy, 1991, pp.53-63. Ce n'est pas parce que l'ego, selon ces auteurs, n'existe pas de manière "autonome et indépendante" (p.57), qu'il n'existe pas du tout. Dire de lui qu'il n' "est qu'une simple appellation provenant de causes et de circonstances" (p.57), est inadéquat, car on ne voit pas que des causes et des circonstances puissent avoir des effets aussi superficiels que celui d'une simple "appellation". Inversement, une simple appellation ne pourrait avoir autant d'effets et de conséquences sur la personne humaine. L'ego doit donc être un peu plus qu'un simple effet de langage.

92 Voir notre article: "Causalité de la volonté et discontinuité du réel dans le Bouddhisme ancien."

93 Cf. *Le Tch'an (Zen). Racines et floraisons*, Revue "Hermès" N°: 4 - Nouvelle série -, Paris, Les Deux Océans, 1985, pp.32-33. G. Duçœur, *Initiation au bouddhisme*, Paris, Ellipses, 2011, pp.218-219.

94 W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, op. cit., pp.44-49, 77-84.

extérieur⁹⁵. Laissant de côté les arguments traditionnels dirigés contre le solipsisme⁹⁶ - qui n'est pas le problème du Bouddhisme, celui-ci n'ayant jamais songé à nier la réalité du monde extérieur⁹⁷ -, il s'agit de la question, toujours débattue, de l'origine du langage et de son mode de fonctionnement. La critique faite au nominalisme et à sa thèse du langage intérieur s'appuie sur la question de savoir d'où provient le langage lui-même, censé rendre compte du monde et de l'expérience humaine. Cette question est celle de l'intrication des registres de la linguistique et de l'ontologie, ou encore de ceux du langage et de l'être, qu'un auteur comme E. Gilson résume ainsi :

*"La question n'est-elle pas de savoir si la pensée n'a pas d'abord été modelée par ce monde dont on dit qu'elle le modèle ? En effet, que l'ontologie aristotélicienne, voire occidentale, dépende des structures grammaticales de la langue grecque, n'explique pas d'où proviennent à leur tour ces structures grammaticales ? Ne peut-on supposer qu'elles sont issues de structures ontologiques plus profondes encore ? Ainsi, si la pensée a modelé le langage, ne serait-ce pas le monde qui, à travers le langage, aurait modelé la pensée ?"*⁹⁸

Outre que l'on reconnaît, dans ce texte, l'une des trois apories posées, dès l'Antiquité, au sujet des fondements de la connaissance⁹⁹, l'auteur semble être pris à tel point dans les rets de son ontologie qu'il ne peut songer un instant à penser autrement que dans la catégorie de l'être ce qui relève du langage ou de la pensée. L'un des arguments que l'on pourrait opposer à E. Gilson provient du nominalisme et des auteurs qui l'ont adopté, comme N. Chomsky. Cet argument est celui de la "*pauvreté du stimulus*"¹⁰⁰. Brièvement résumé, d'après cette théorie, le langage ne peut provenir ni de l'expérience sociale de l'individu, ni du monde extérieur, du fait même du petit nombre de stimulus ou de perceptions qu'expérimentent l'être humain dès sa naissance, et qui ne peuvent expliquer à eux seuls la

95 C'est la théorie holistique de l'expérience face à l'atomisme linguistique. Voir, C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, op. cit., ch. XVII et XVIII, et pp.785-788. Il serait intéressant de rapprocher la théorie nominaliste du langage mental intérieur de la conception aristotélicienne et surtout averroïste, de l'intellect agent et de l'intellect possible qui forment l'essence de l'âme. Car celle-ci pourrait corroborer l'idée d'un langage mental intérieur inné, et non acquis, et qui serait une autre source de la connaissance que le sensible. Entre atomisme et holisme, c'est la question de la nature de la réalité, psychique et physique, qui est débattue. Il semble que les expériences des sciences cognitives donnent raison à la théorie de la discontinuité de la psyché humaine. Voir, F. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *L'inscription corporelle de l'esprit*, op. cit., pp.115-124.

96 J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, op. cit., ch. 1.

97 Contrairement au *Vedānta* ou au *Mahāyāna*.

98 Cité par F. Chenet, *Catégories de langue et catégories de pensée en Inde et en Occident*, op. cit., p.21 : "Et Gilson de conclure : "Il ne faudrait donc pas, à la fois, reprocher aux philosophes de vouloir imposer à la nature les catégories de la grammaire et concevoir le langage comme un simple reflet de la réalité. L'univers peut avoir modelé la langue et la langue l'univers, mais pas à la fois et sous le même rapport." L'argument est malheureusement trop circulaire pour être convaincant, et il semble qu'il s'adresserait mieux aux sensations qu'au langage. La mention "*des structures ontologiques plus profondes*" pourrait faire signe vers la thèse aristotélico-averroïste des deux intellects, mais le néothomisme de Gilson lui interdit d'y avoir recours.

99 Cf. J. Dutant et P. Engel (dir.), *Philosophie de la connaissance. Croyance, connaissance, justification*, Paris, Vrin, 2005, p.18 : "Agrippa, nous rapporte Sextus Empiricus, mettait au défi les dogmatiques de se soustraire au trilemme suivant: (1) ou bien pour fonder la connaissance, il nous faut sans cesse recourir à des connaissances antérieures, et on régresse à l'infini; (2) ou bien nos connaissances sont fondées en dernier lieu sur des principes ou jugements de base qui ne sont eux-mêmes fondés sur rien d'autre, auquel cas l'arrêt de la régression est purement arbitraire; (3) ou bien la justification de la connaissance est circulaire (diallèle)." L'argument présenté par E. Gilson, ici, oscille entre régression à l'infini et circularité.

100 Cf. D. Fiset et P. Poirier (éd.), *Philosophie de l'esprit. Tome I*, Paris, Vrin, 2002, p.16. Revue "*Sciences Humaines*", N°: 218, Août-Septembre 2010, pp.64-67. R. Doron et F. Parot, *Dictionnaire de psychologie*, Paris, P.U.F., 2009, art. "Langage".

complexité que représente l'acquisition du langage et celle de la grammaire d'une langue. Force est donc de constater que cette pratique de la langue provient d'une autre source que le monde ou le contexte social, et qui serait le langage mental intérieur¹⁰¹.

Le Bouddhisme ancien, pensons-nous, n'aurait rien à objecter à une telle théorie. Il ne s'en séparerait que dans la définition de ce langage intérieur comme synonyme de l' "âme", au sens chrétien ou monothéiste du terme, simplement pour en souligner sa nature relative, éphémère et dépendante d'autres éléments.

III – Le transcendantal et l'a priori

La fascination des philosophies contemporaines pour les conditions a priori des choses et du monde ne laisse pas d'être surprenante.

Car cette recherche des principes d'intelligibilité de toutes choses, loin de se dérouler dans une atmosphère de contemplation désintéressée et paisible, s'accompagne irrésistiblement d'un désir profond de la part des penseurs de participer à ces premiers principes, tel une sorte de complexe "déliurique" implicite. Peut-être touchons-nous là au secret désir de toute philosophie dans sa prétention à s'ériger au même niveau que les principes premiers qu'elle tente d'intelligir et de définir ? Propension très humaine, au demeurant, que l'on retrouve aussi bien dans la démarche scientifique. Cependant, contrairement à ce qu'affirme l'idéalisme, penser et être ne sont pas une seule et même chose, ni les interfaces d'une réalité identique¹⁰². Même dans le domaine complexe de la métaphysique, il y a loin de la pensée à l'être.

Or, de par leur fascination du transcendantal - propre à la tradition phénoménologique -, et de l'a priori - développé dans le courant analytique -, les philosophies modernes et postmodernes ont sans cesse été menacées par ce piège immense qu'est l'idéalisme¹⁰³. Il semblerait même que ces deux grands courants philosophiques contemporains ne se soient pas suffisamment prémunis contre ce danger, et que, dans leur obsession à approfondir toujours plus la question abyssale des conditions de possibilité de toutes choses, ils se sont

101 Cf. C. Panaccio, *Le discours intérieur, op. cit.* On pourrait évidemment concevoir ce langage mental comme la structure ontologique sous-jacente qu'évoque E. Gilson, ou comme un transcendantal. Mais ce serait recourir à une forme de régression infinie, ou encore à une forme d'idéalisme. Ce que le nominalisme n'est pas.

102 Le moment parménidien serait-il comparable à une sorte de péché originel de la philosophie dont celle-ci ne parviendrait pas par elle-même à se délivrer ou à se disculper, et qu'elle serait condamnée à reconduire indéfiniment, dans son histoire et sous des différentes formes ?

103 L'idéalisme peut être défini comme l'identité ou la recherche d'identité de la pensée et de l'être. On pourrait aussi le définir comme la confusion entre l'objet étudié et la méthode d'analyse employée, celle-ci finissant par se substituer à celui-là. Voir, J. Benoist, *les limites de l'intentionnalité*, Paris, Vrin, 2005, pp.270-271. Rappelons ce qu'est l'idéalisme à partir d'une définition donnée par E. Benz dans son ouvrage, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris, Vrin, 1987, pp.27-28 : "Le caractère essentiel de la philosophie idéaliste allemande est que ce ne sont plus les objets de la réalité eux-mêmes qui sont considérés comme la base de l'interprétation de la réalité, mais la conscience de l'homme, l'esprit, devenu conscient de soi-même dans l'homme, le Moi. La philosophie idéaliste progresse de la base de l'ontologie classique vers la découverte de la personnalité humaine comme centre de toute connaissance et de toute activité. L'absolu (...) se réalise dans la conscience de l'homme, dans l'esprit conscient de lui-même, dans le Moi. L'acte intellectuel est entendu comme un acte créateur du Moi, dans lequel le Moi, selon la philosophie de Fichte "pose" le monde. Dieu, loi absolue et universelle, se réalise dans l'esprit humain, l'esprit absolu, selon Hegel, parvient à sa conscience et à sa réalisation dans l'homme. Le monde spirituel n'est plus (...) un monde d'abstractions, mais une manifestation tangible de Dieu à la manière de Maître Eckhart." C'est également le thème, dans la plupart des mystiques orientales et occidentales, de l'identité de l'être humain et de l'Être divin, de l'*âtman* et du *Brahman*, de l'âme humaine et de l'Âme cosmique... Et ce qui disparaît, dans cette fusion mystique, c'est le monde et l'être humain.

enlisés dans cette analyse infinie dont ils peinent à sortir¹⁰⁴. Cette obnubilation de la pensée pour ce qui la précède ou la transcende a gagné quasiment tout le champ des questions et des études philosophiques, et ce n'est qu'en écartant les autres courants qui ne posent pas les problèmes de cette façon, comme la psychologie par exemple, que la philosophie actuelle tente de se distinguer toujours plus des sciences humaines et des autres démarches plus empiriques¹⁰⁵.

C'est pourquoi, fort de ces données, il ne semble pas que la pensée du Bouddhisme puisse se satisfaire des catégories de la philosophie contemporaine, et qu'il échappe aussi bien à ce que la phénoménologie comme la philosophie analytique ont pu développer. En tant que tels, on peut même affirmer que tout en étant intelligibles et parfaitement compréhensibles par la raison dont elle respecte les lois, les critères proposés par la pensée bouddhique ne sont pas totalement d'ordre philosophique, et relèvent autant d'une psychologie à tendance thérapeutique. Mais, dans sa volonté d'être une voie du milieu excluant les extrêmes, et lorsqu'il n'est pas abusivement identifié à une mode superficielle, le Bouddhisme se présente comme une sagesse suffisamment solide pour intéresser la psychologie et la philosophie.

Comme nous l'avons vu, la pensée du Bouddhisme, pour philosophique qu'elle soit en ses développements, n'adhère ni aux présupposés de la phénoménologie - avec qui elle se distancie de par son empirisme affirmé et ses méthodes pratiques à base de psychologie et de psychothérapie -, ni à ceux de la philosophie analytique, en ce qu'elle ne partage pas l'idée selon laquelle le monde serait une construction logique que la pensée aurait rationnellement élaborée, ou un univers qu'elle devrait scientifiquement déchiffrer ou décoder. Ses critères de vérité, bien que posés rationnellement, ne ressortissent ni à un transcendantal ni un a priori, comme ils n'appartiennent pas à une pure logique.

On peut encore mieux constater ces différences en confrontant les présupposés du *Vijnānavāda*¹⁰⁶, de tendance idéaliste, avec ceux des courants philosophiques occidentaux contemporains.

IV - Philosophie du *Vijnānavāda* et néo-kantisme

Comme nous l'avons rappelé précédemment, la question des conditions de possibilité de l'expérience n'a cessé de captiver toute une partie de la philosophie contemporaine au risque, parfois, de la paralyser. Centrée autour des thèmes du transcendantal et de l'a priori, cette question est au cœur de toute une réflexion qui se poursuit encore de nos jours¹⁰⁷.

Or, l'un des courants du Bouddhisme *Mahāyāna*, né au IV^e siècle de notre ère, a développé des idées qui ne sont pas étrangères à certaines pensées contemporaines. Appelé indifféremment *Yogācāra* ou *Vijnānavāda*, ce courant met l'accent, pour décrire la nature de l'expérience spirituelle ultime, sur une forme d'union spirituelle (d'où le terme de *yogācāra*), ou sur une forme de conscience transcendante (*vijnāna*, en sanscrit)¹⁰⁸. Il s'est opposé au

104 Cf. C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, op. cit., p.730, pour l'idéalisme de la phénoménologie.

105 Pour une discussion approfondie de la philosophie et de ses rapports avec la psychologie, voir, P. Engel, *Philosophie et psychologie*, Paris, Gallimard, 1996.

106 Cf. L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, Paris, Fayard, 1997, ch. VI. Et aussi, Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale*, op. cit., art. "Yogāchāra."

107 Cf. C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, op. cit.

108 Cf. Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale*, op. cit., art. "Yogāchāra : Selon l'idée centrale du Yogāchāra, toute chose perceptible est "esprit"; les objets n'existent que comme "processus intellectuels" et aucune existence réelle en dehors de la connaissance que nous en avons. le "monde extérieur" est "pur esprit". De même que les choses ne sont pas des objets au sens propre du terme, il n'existe pas non plus de sujets. La

Mādhyamika en ce qu'il ne donne pas une place aussi importante au thème de la vacuité. Plus précisément, il semble que la pensée du *Vijnānavāda*, notamment sur le problème de la connaissance, partage des conceptions avec la philosophie néo-kantienne, illustrée par H. Cohen, E. Cassirer, P. Natorp¹⁰⁹. Chaque philosophie de la connaissance s'est évidemment développée indépendamment l'une de l'autre, mais chacune possède des thèmes en communs.

Cela se vérifie immédiatement au sujet la question du "donné" de l'expérience, ou plus exactement de la perception et de la sensation. Le néokantisme se situe à l'opposé de la phénoménologie, pour qui le donné est un fait de base irréductible et qui possède sa propre pertinence originelle¹¹⁰. L'expérience du réel, via la perception, pour le néokantisme, n'est pas une donnée brute :

"Les néokantiens, tout en s'opposant à l'empirisme, partagent avec lui un même cadre de pensée. Au lieu d'admettre un donné immédiat qui serait le point de départ de toute connaissance, ils considèrent ce donné comme déjà médiatisé par des concepts ou des formes symboliques qui font intervenir nécessairement le langage. Plus précisément, en critiquant le donné des empiristes, ils finissent par rejeter l'idée de donné en général - et ils la rejettent parce qu'ils continuent à concevoir tout donné, à l'instar de leurs adversaires empiristes, comme dépourvu de sens et de structuration immanents. (...) En refusant au donné le titre de connaissance et en assignant toute connaissance à la sphère du jugement, ils opposent diamétralement les faits et les valeurs, la causalité et la justification."¹¹¹

Dans sa critique du "mythe du donné", repris par des auteurs récents¹¹², le néokantisme a ainsi analysé des thèmes qui sont parfois très proches de ce que le courant du *Vijnānavāda*, à son époque et avec d'autres moyens intellectuels, a tenté de penser. Plus psychologique que métaphysique au premier abord, la pensée idéaliste de ce Bouddhisme hétérodoxe a néanmoins thématiqué certaines questions centrées autour de la philosophie de la connaissance¹¹³, et dans lesquelles le néokantisme se retrouverait.

Ainsi, par exemple, en postulant l'existence a priori d'une chose en soi, insaisissable par les sens et l'intellect¹¹⁴, en admettant non seulement que notre expérience se modèle selon des cadres préconçus comme l'espace et le temps¹¹⁵, mais aussi que la durée est une

perception est un processus de création par l'imagination grâce auquel se forment des images de prétendus objets extérieurs."

109 Appelée aussi École de Marbourg. Voir, H. Cohen, *La théorie kantienne de l'expérience*, Paris, Le Cerf, 2001. C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie op. cit.*, ch. XIX.

110 Cf. C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie, op. cit.*, p.481: "Se demander en quel sens l'expérience est une conscience d'objets, est "à propos" de ces objets ou encore "dirigée" sur eux constitue l'énigme centrale de la phénoménologie husserlienne. "Le sens fondamental de l'expérience (...) est une donation de la chose elle-même en original." Husserl nomme *perception* cette donation d'objets en personne et en chair et en os."

111 *Ibid.*, pp.728-729.

112 Comme W. Sellars et J. Mc Dowell. Voir, J. Dokic, *Qu'est-ce que la perception ?*, Paris, Vrin, 2004, pp.95-126.

113 Questions que nous avons analysées dans un article intitulé: "La question des sens et de la sensation dans le Bouddhisme ancien et dans la pensée du Vijnānavāda."

114 L. Silburn, *Instant et cause, op. cit.*, p.280 : "L'immédiat ou la réalité ultime représente l'absolument particulier dépourvu de toute relation, ce qui n'est pas un objet concret. C'est la chose en soi, inexprimable, indivisible, au-delà de toute détermination, absolument séparée de tout autre chose et qui n'a ni extension spatiale ni durée. Pure existence, elle est en un mot l'instant ponctiforme."

115 Cf. L. Silburn, *Instant et cause op. cit.*, pp.294, 299.

construction a posteriori de la pensée¹¹⁶, ou encore que l'identité et la causalité sont des catégories de l'entendement humain¹¹⁷, le *Vijnānavāda* s'inscrit de facto dans une sorte de néokantisme pré-moderne, si l'expression ne semble pas trop anachronique¹¹⁸. Il s'en sépare, en revanche, sur la question de l'appréhension de l'immédiateté primitive de l'instant par une intuition qui ne relève plus des sens ordinaires, mais ressortit à une vision mystique¹¹⁹. Ce que refuse catégoriquement la pensée néokantienne, exprimée par E. Cassirer :

*"Pour la philosophie, qui ne s'achève que dans la rigueur du concept et dans la clarté de la pensée discursive, l'accès au paradis du mysticisme, au paradis de l'immédiateté pure, est interdit."*¹²⁰

Affirmation assurément hégélienne, et qui n'échappe ni aux présupposés ni aux conclusions de l'École de Marbourg, laquelle s'est d'ailleurs reconnue proche d'une certaine forme d'hégélianisme¹²¹. Par là même, elle fut amenée à partager les présupposés d'un idéalisme à la fois kantien et hégélien. Pour preuve, cette pensée de Natorp :

*"Nous sommes en accord avec Hegel sur bien des points; pour nous aussi, tout est pensée, et la pensée est tout."*¹²²

Ce credo fait évidemment écho à la pensée parménidienne et à son idéalisme. Or, cet idéalisme n'est pas étranger à celui du *Vijnānavāda*, même si ce dernier l'a construit autrement et sur des bases conceptuelles différentes. Bien qu'assez éloignée de la phénoménologie et de ses méthodes, la pensée du *Vijnānavāda*, qui oscille entre atomisme et holisme¹²³ dans son épistémologie, pourrait se retrouver dans cette description :

116 *Ibid.*, pp.279, 282 : "Ce qui est appréhendé directement dans la sensation est un unique instant; ce qui est distinctement conçu est toujours une série de moments, la durée connue dans la construction à partir de la sensation."

117 p.288 : "Il s'ensuit qu'en dépit de sa subjectivité la construction logique ou connaissance juste n'est pas arbitraire. Non contredite par l'expérience, elle obéit à ces deux grandes lois de l'entendement que sont l'identité et la causalité. En conférant, par surimposition à la réalité évanescence, cohérence et stabilité, la puissance de cohésion et d'objectivation qu'est la pensée conditionne une activité efficace."

118 pp.295-296: "L'imagination aidée de la mémoire se manifeste dans le jugement de causalité et c'est dans ce jugement que nous verrons les instants se constituer en une durée, chaque point-instant étant intégré à une série organisée, l'objet de la durée." Traduit en langage kantien, cela donnerait : "Le jugement hypothétique, avec son unité synthétique (la causalité), est le lieu logique du concept de condition ou de loi. Ce concept est un acte de la pensée pure, et, en tant que fonction, il est sans référence sensible directe." (H. Cohen, *La théorie kantienne de l'expérience*, op.cit., p.452). Pour le Bouddhisme ancien, le lieu même où l'esprit se distancie du corps et du sensible est celui des états méditatifs élevés ou de l'Éveil, et non pas celui qui relève d'une argumentation ou d'une saisie intellectuelle d'un transcendantal. Quant à la causalité, loin d'être le fruit du mariage de l'imagination et de la mémoire, ou d'une unité synthétique propre à une catégorie de l'entendement, elle est la loi, naturelle et universelle, qui régit les actes humains, le *karma*.

119 p.281 : "*Pratyaksa*, la connaissance immédiate, sensation ou intuition est définie par Dignāga: " Une connaissance exempte de construction intellectuelle." (...) Cette connaissance directe ne se réduit pas à la seule impression sensorielle, elle comprend en outre trois sortes de connaissance immédiate : la connaissance intelligible, la conscience de soi et l'intuition mystique. Toutes ces connaissances partagent une commune caractéristique : celle de n'être à aucun degré une construction mentale." Il est difficile de soutenir qu'aucune de ces connaissances n'est une construction mentale dans la mesure où c'est la conscience même qui opère à chaque fois, ou qui y participe pleinement. Que l'objet de l'appréhension échappe à toute construction, cela relève d'un réalisme philosophique qui accorde aux choses une existence indépendante du sujet qui les perçoit. Mais ce réalisme n'est pas partagé par Dignāga. D'où les apories dans lesquelles son système ne manque pas de tomber.

120 Cf. C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, op. cit., p.739.

121 *Ibid.*, pp.729, 738.

122 p.738.

"À l'atomisme horizontal selon lequel l'expérience serait faite de "vécus" unis par des relations synthétiques et subordonnés à la forme la plus profonde de la synthèse, celle du temps, s'ajoute en effet chez Husserl un atomisme vertical conformément auquel il serait possible de distinguer, dans cette expérience, une "strate" de pure perception et des strates édifiées par la perception, par exemple une couche de prédicats axiologiques qui feraient de certains objets des objets culturels soumis à un usage."¹²⁴

Étonnamment, on reconnaît là les principaux éléments de l'argumentation épistémologique du *Vijnānavāda* : atomisme des moments ou des instants vécus dans la sensation immédiate, unification artificielle de ces moments par la pensée, synthèse opérée par l'entendement ou par l'imagination, création d'une temporalité subjective, strates successives de la perception, du langage, de la culture... N'y manquent, pour compléter ce schéma, que les éléments propres à la conception bouddhique comme l'intuition mystique, l'acte, la souffrance, l'impermanence.., mais qui, dans les écrits du *Vijnānavāda*, se sont évanouis comme par enchantement. Ne subsistent plus qu'une logique de la perception d'une rare complexité qui ne manque pas de contradictions, et une vision idéalisée ou encore idéaliste du monde et de la sensation.

La différence entre le Bouddhisme ancien et le *Vijnānavāda* réside assurément dans l'idéalisme. Or, aucune tentation idéaliste n'existe dans le Bouddhisme du Bouddha.

Celui-ci a pris soin de rejeter toute fascination envers des arrières-mondes fantasmatiques pour donner toute son importance à l'existence humaine dans sa condition mortelle, dans sa finitude et ses imperfections, comme il a pris soin de dégager sa propre pensée ascétique des représentations des autres religions et des spéculations des grandes métaphysiques. C'est pourquoi le Bouddhisme ne saurait, même après des exercices de mises entre parenthèses des phénomènes¹²⁵, reconnaître des "essences" ou toute autre forme éidétique qui lui sont totalement étrangères. C'est sans doute que la phénoménologie, comme la philosophie analytique, ne sont pas des "Voies", au sens spirituel de ce terme, et qu'elles peinent à offrir des moyens de délivrance intérieure et psychique, n'ayant pas identifié de la même façon que le Bouddhisme le fond du problème existentiel humain, à savoir la souffrance inhérente à celle-ci, l'impermanence de toutes choses, l'absence de soi, de substance ou d'essence des *dharmā*, et la question cruciale des re-naissances.

En revanche, ce que le Bouddhisme peut partiellement partager avec la phénoménologie, dès ses origines, c'est la vision pré-linguistique du monde¹²⁶. La place de la conscience, dans la chaîne production conditionnée, intervient très tôt (3ème *nidāna*¹²⁷), bien avant la sensation (7ème *nidāna*). Et les organes des sens, dont le mental et, par là-même, le langage (*nāma-rūpa*, 4ème *nidāna*), apparaissent après la conscience, l'ignorance et les *samskāra*¹²⁸.

123 L'atomisme est la conception de l'expérience propre à l'empirisme, combattu par la phénoménologie dont la conception de l'expérience est un holisme, une vision générale de l'expérience.

124 Cf. C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, op. cit., pp.674-675.

125 Les "épochès" phénoménologiques.

126 *Ibid.*, pp.942-949. Et ce jusque dans des affirmations de ce type : "Il y a un sous-bassement pré-linguistique qui opère constamment dans le langage et où celui-ci puise jusqu'à sa possibilité." (p.830). Mais ce sous-bassement et cette possibilité sont aisément identifiables dans la psyché humaine, entre le voile d'ignorance et la pulsion du désir qui la plongent dans le *samsāra*.

127 Les *nidānā*, sont des connexions qui agencent entre eux les différents moments ou *samskāra* de la chaîne de production conditionnée, laquelle enferme le sujet dans une circularité pathologique. Voir, D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravāda*, Paris, Asia, 2009, p.245.

128 Cf. E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, op. cit., pp.40-41.

Ce qui laisse un espace pour une vie qui déborde, précède ou excède le cadre classique et conventionnel de la raison et du langage. Pour autant, rien ne permet de dire que cette vie d'avant toute vie - qu'elle soit sociale, rationnelle, relationnelle, mystique ou métaphysique... -, serait la vraie vie, ou la vie d'un donné primordial pur, presque divin, dont le mystère serait encore plus épais que celui de la vie ordinaire, recelant en lui les conditions d'une existence infiniment plus pure et plus authentique.

En effet, comme nous l'avons déjà indiqué, le Bouddhisme ne partage pas cette fascination de la vie ou du monde à laquelle se livre avec passion et délectation toute la phénoménologie, et qui l'enchanté et l'inspire incessamment. Cela donne lieu parfois à de beaux développements littéraires qui vont jusqu'à des créations poétiques non dénuées de charme, où le monde en ses manifestations chatoyantes et nuancées, l'horizon infinie de la vie, la présence mystérieuse de l'être et le dévoilement toujours plus énigmatiques des essences, forment des paysages littéraires d'une beauté qui séduisent aisément l'esprit¹²⁹. Malheureusement, ce sortilège du monde et de la vie est totalement étranger au Bouddhisme, surtout au Bouddhisme ancien, dont le problème central est et reste la souffrance existentielle, et non l'émerveillement devant la magie du monde et le miracle de la vie¹³⁰.

V - Statut de la conscience et idéalisme philosophique

Comme nous l'avons indiqué précédemment, le problème majeur auquel la pensée bouddhique s'est trouvée très tôt confrontée, et auxquels les courants issus du *Mahāyāna* se sont largement ressourcés, est l'idéalisme¹³¹. En se tournant vers la pensée occidentale, plus riche philosophiquement que celle de l'Orient, il est possible de mieux appréhender les enjeux de ce débat profond.

Après l'idéalisme parménidien et platonicien, et quelques développements théologiques au Moyen Âge¹³², un nouvel idéalisme philosophique à l'époque moderne, inauguré par Hume à partir de la problématique des sens et de leur relation avec les objets extérieurs, et donc à base d'empirisme, voit le jour en Occident. On peut le résumer de la façon suivante :

*"L'une des prémisses sur lesquelles repose l'empirisme britannique contemporain est la croyance de Hume que les expériences des sens peuvent être conçues indépendamment des choses dans le monde."*¹³³

Cette séparation radicale entre les choses du monde et les expériences sensibles qui peuvent émerger sans rapport avec le monde et les êtres, dans une sphère close en quelque sorte, forme l'un des fondements de l'idéalisme humien, et peut-être même de tout idéalisme.

129 Cet enchantement est constatable jusque dans le style même des phénoménologues qui, sans aller jusqu'à la poésie ésotérique d'un Heidegger, atteint sans difficultés des moments de lyrisme ou de romantisme. Ainsi, par exemple dans C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie, op. cit.*, pp.559-560: "C'est du fait de son inhérence à un tout non thématique mais qui demeure constamment à l'orée de toute vision qu'une chose peut se livrer à nous épaissie du mystère sensible de sa latence, qu'elle peut moduler en multiplicité illimitée tout en restant continûment la même. L'horizon est d'abord ce ressac indéfini du monde sur les plages de la manifestation, cet arrière-plan indéterminé contre lequel se détachent la chose et son entourage thématique, et il est seulement ensuite la profondeur inaperçue qui appartient à cette dernière : la totalité potentielle de ses "silhouettes"."

130 Cet émerveillement poétique serait plus partagé par des courants comme le Ch'an ou le Zen.

131 Cet idéalisme est déjà prégnant dans les *Upanisads* et il deviendra encore plus déterminant dans l'évolution de l'hindouisme à travers tous ses courants, du tantrisme au *Vedānta*. Voir, O. Lacombe, *L'Absolu selon le Vedānta*, Paris, Geuthner, 1937, pp.241-242.

132 La théologie d'un Maître Eckhart, par exemple, n'est pas sans affinités avec l'idéalisme.

133 Cf. P. Gochet " Avant-propos " à J. L. Austin, *Le langage de la perception*, Paris, Vrin, 2007, p.64.

C'est contre cet idéalisme que le Bouddhisme ancien s'est battu, et auquel les courants de son époque, comme le Brahmanisme, le Yoga, les Upanisads, puis, plus tard, l'Hindouisme, le Tantrisme et le Vedanta, ont largement adhéré.

Or, le propre de tout idéalisme est de nier la consistance du monde et des phénomènes au nom d'un absolu conçu idéalement comme un tout parfait, une unité plénière, une non-dualité aussi imposante que difficilement accessible. Le travail de la conscience de soi se trouve ainsi sapé par l'imagination qui s'est érigée, dans son isolement et avec l'aide d'une raison fonctionnant en vase clos, en principe premier. La première, l'imagination, ne cessant d'alimenter la seconde, la raison, en un circuit fermé, un cercle vicieux. Privée de tout système de vérification ou de validation, cette hypertrophie d'une raison débridée et d'une imagination devenue folle, déconnectées l'une comme l'autre de la simple réalité, enferme l'esprit dans une sphère artificielle sur laquelle rien ne peut avoir prise. Paradoxalement, même un empirisme comme celui de Hume, focalisé sur une vision unitaire de la perception, peut encore conforter la vision idéaliste en la renforçant dans sa prétention à une suprématie intellectuelle.

Quant au renversement de cette position philosophique, ou plus exactement quant à son envers, et que l'on peut saisir dans certaines théologies chrétiennes ou philosophies contemporaines¹³⁴, il implique une surpositivation du monde par un transfert des qualités de l'Absolu sur les caractéristiques du monde sensible, ou par une projection des noumènes au cœur même des phénomènes, mêlant ainsi absolu et contingence. Cette volonté d'absolutiser le relatif, et de transférer la transcendance dans l'immanence est aussi insatisfaisante, et surtout aussi invérifiable que son opposée. Pire encore, elle ne fait que relancer les problèmes du mal, de la souffrance et de la mort inhérents à l'existence, et que les notions de don, de pardon, de création..., ne font qu'exacerber par leur mystérieuse teneur théologique¹³⁵. Le raisonnement philosophique et l'argumentation rationnelle laissent ainsi place à une poétisation du sensible, à une édulcoration de la réalité ordinaire, à une transfiguration imaginaire de l'existence qui desservent la pensée et sont, jusque dans leurs spéculations métaphysiques infinies, des exemples paradoxaux de l'anti-intellectualisme post-moderne.

Mais avant d'être une philosophie érigée à partir d'une pensée censée contenir l'être, ou qui se veut identique à lui, l'idéalisme s'élabore en fait dans une construction subtile qui fait d'abord intervenir l'imagination, laquelle redispense les fonctions de la sensation et de la perception. Plus exactement, c'est en dévalorisant les processus de la sensation et de la perception, en les captant et en les détournant, que l'imagination permet de dévoyer ceux-ci au détriment de l'accès au réel et au profit d'une reconstruction idéale du monde et de la vie dénuée de tout fondement empirique. Cette double confusion, d'abord de la sensation avec l'image, puis de la pensée avec l'être, mais toujours au profit de la représentation et de la pensée, est au cœur du système idéaliste¹³⁶. Et l'on remarquera que tout idéalisme se

134 Peut-être dans la ligne du scepticisme antique qui voyait le réel ultime et la vérité au sein même des phénomènes. Voir, par ex., les ouvrages d'un M. Henry qui idéalise la vie et le sentiment au détriment de la raison, mais dans un cheminement intellectuel labyrinthique d'une grande complexité qui doit beaucoup à la phénoménologie et à Heidegger. Cette philosophie s'apparenterait aussi bien à une vision phénoménologique de l'immanence qu'à une forme post-moderne de panthéisme agnostique ou de panenthéisme judéo-chrétien. Pour une critique, voir D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 2009, pp.107-127, 158-162.

135 Cf. H. Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, l'Herne, 1981, pp.220-228, 240-245. J. S. O' Leary, *L'art du jugement théologique*, op. cit., pp.284-287.

136 Dans le champ de l'épistémologie, cela aboutit à l'amalgame de la méthode avec l'objet analysé. Celui-ci est appelé à disparaître dans la méthode qui devient, dans un cercle vicieux d'une grande subtilité, son propre

conjugue toujours par l'emploi de deux concepts essentiels, l'être et le néant, qui se renvoient l'un à l'autre leur double négatif ou positif selon leur position dans ce conflit interminable¹³⁷. Un exemple, tiré de la spiritualité du *Vedānta*, mais applicable aussi bien à la pensée grecque qu'à certains courants idéalistes modernes, peut nous en convaincre aisément. Il s'agit de l'apophatisme de Sankara et de ses implications :

*"La négation sankarienne vise à nier toute distinction en ce qui concerne l'absolu. Le monde des distinctions est illusoire, et la seule vraie réalité est d'une simplicité absolue. M. Misra (...) démontre que sur le plan même de la perception empirique, on ne trouve pas en réalité de distinctions. La perception est une expérience momentanée, dans laquelle la chose même est saisie sans aucune "différence". La pensée de la différence est secondaire, adventice, une imposition abstraite qui occulte la donnée immédiate et son unité."*¹³⁸

Il est plus que révélateur - dans ce texte qui pourrait aussi bien être un commentaire d'auteurs comme Plotin, Eckhart, ou d'écrits provenant du Taoïsme et du *Vijnānavāda*, - que la perception soit ainsi réduite à n'être qu'une captation instantanée d'une seule chose, que le processus cognitif se voit réduit quasiment à rien, de même que le monde des phénomènes est jugé irréel. Ce refus de la dualité et du monde empirique, qui résiste difficilement au désir irréprouvable d'unité et à toute tentative arbitraire d'unification, est un trait caractéristique de toute pensée idéaliste, qu'elle soit occidentale ou orientale. Reste une "donnée immédiate", aussi abstraite qu'intangible et qui est une sorte de vision mythique du réel. Cette dépréciation de la réalité sensible et de la sensation est propre à l'idéalisme qui les rejette au profit d'un absolu totalisant, voire intellectuellement totalitaire. L'autre défi philosophique de l'idéalisme, lancé par Hume et relevé par la suite par d'autres penseurs comme Kant, Husserl, Frege, est celui la confusion entre la connaissance et la croyance, et la difficulté à définir et à séparer les deux domaines¹³⁹.

Pour Hume, toute connaissance implique une croyance, les deux allant jusqu'à se confondre. Cette confusion conforte l'idéalisme en ce qu'elle dénie la possibilité de séparer le monde, ou sa réalité, de la pensée, ou encore l'objet de sa représentation¹⁴⁰. Cependant, en parvenant à fonder une connaissance de manière rationnelle, avec des critères de validité qui sont à la fois extérieurs à la croyance et logiquement ou empiriquement vérifiables, la connaissance ne peut plus être considérée comme une simple croyance, et peut s'en détacher, au moins formellement. Même la question de l'assentiment et du consentement à la connaissance, à ses règles comme à ses résultats, n'est plus affaire de simple foi et se déploie dans un champ intellectuel et philosophique rationnel et intelligible.

Il en résulte qu'il est possible de différencier ce qui est de l'ordre de l'intellect et ce qui relève du réel ou du monde, lesquels ne sont pas simplement des purs produits de la pensée ni de l'imagination. C'est en cela que le Bouddhisme ancien ne partage pas les présupposés de l'idéalisme, notamment ceux du courant *Vijnānavāda*, à savoir en ce qu'il ne nie pas le

objet d'étude. Ce glissement méthodologique est parfaitement repérable dans la philosophie hégélienne, où la dialectique en vient subrepticement à remplacer le monde, la nature, l'esprit humain et l'histoire.

137 Cf. F. Nef, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, op. cit., pp.546-550. Notamment sur la logique hégélienne, qui n'a aucun fondement réel ni aucune validité rationnelle.

138 Cf. J. S. O'Leary, *L'art du jugement théologique*, op. cit., p.278.

139 Cf. J. M. Besnier, *Les théories de la connaissance*, Paris, P.U.F., 2005, ch. III. Pour une référence à Hume et Kant dans l'analyse du processus de la méditation, voir P. Buser, *Neurophilosophie de l'esprit*, Paris, O. Jacob, 2013, p.163. L'auteur, en bon scientifique, ne conçoit pas que ces références jettent aussitôt un soupçon d'idéalisme sur la méditation bouddhique qu'il interprète de cette façon.

140 C'est la question déjà posée par Platon de l'objet et de sa représentation. Voir, *République VI*, 509-510.

monde, de même qu'il n'idéalise ou n'absolutise pas l'esprit ou la pensée. En témoigne ce *sūtra* qui explicite ce que peut être le "moi" ou l'âme (*atta*) parmi les cinq agrégats (*skandhā*) de l'homme¹⁴¹:

"Dira-t-on encore que, si la corporéité nous échappe, la pensée au moins nous appartient en propre ? Le Buddha répliquera aussitôt : " Ce serait encore mieux, ô disciples, si un enfant du siècle, qui n'a pas reçu la doctrine, prenait pour le Moi ce corps formé de quatre éléments plutôt que s'il prenait l'esprit. Et pourquoi cela ? C'est que, ô disciples, le corps formé de quatre éléments paraît subsister un an ou deux, ou il paraît subsister cent ans ou plus. Mais ce qui, ô disciples, est appelé l'esprit ou la pensée ou la connaissance, cela se produit et disparaît dans un perpétuel changement de jour comme de nuit." ¹⁴²

Aucun de ceux-ci ne peut donc correspondre à l'idée d'un moi ou d'une identité solide, durable et perpétuelle. Ce refus d'absolutiser l'esprit, qu'il soit immanent ou transcendant, d'origine humaine ou divine, met de facto le Bouddhisme dans une position philosophique non-idéaliste. Au vrai, le problème qui s'est sans doute posé pour le Bouddhisme ancien dans l'expression de sa pensée, est celui de l'adoption d'un certain nominalisme, mais sous une forme qui ne laisse pas de place à l'idéalisme. Or, il appert qu'au sein de courants comme le *Vijnānavāda*, une pensée de type idéaliste s'est formée au sein même du Bouddhisme *Mahāyāna* et a infléchi, voire dévoyé la pensée du premier Bouddhisme en un sens que celui-ci aurait refusé et réfuté¹⁴³.

La philosophie d'un *Dignāga*, grand représentant de ce système idéaliste, postule l'idée d'un langage qui est à lui-même sa propre référence, sans aucun rapport avec des signifiés internes ni avec des référents externes¹⁴⁴. Dégagée ainsi de toute référence, et soutenue par une vision du monde où celui-ci n'est plus qu'un voile d'irréalité sans consistance, le système de *Dignāga* se rapproche inéluctablement de l'idéalisme métaphysique. En cela, il perd l'une des dimensions majeures qui forme le socle de l'argumentation du Bouddhisme, à savoir le monde lui-même, avec tout son poids de souffrances et de non-sens, avec aussi la durée aliénante créée par l'acte et ses effets.

Conclusion de la 1ère partie

L'histoire de la philosophie du langage dans le premier Bouddhisme reste encore à écrire. Et les études comparatives, comme les analyses érudites, seront toujours les bienvenues en ce domaine peu exploré.

Selon nous, il ne serait pas déplacé de situer philosophiquement le Bouddhisme ancien du côté du nominalisme. L'idée d'un langage intérieur, sorte de *samkhārā* en rapport avec les *khandhā* de la conscience et de la connaissance, serait évidemment à développer¹⁴⁵. Avec les réserves liées à l'histoire et au contexte culturel. Pour autant, jamais ce premier Bouddhisme

141 Les autres étant la corporéité (*rūpa*), la sensation (*vedāna*), la notion (*samjñā*), la volition (*samskāra*) et la conscience (*vijnāna*).

142 Cf. E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, op. cit., p.31.

143 Nous renvoyons à notre article: "La question des sens et de la sensation dans le Bouddhisme ancien et dans la pensée du Vijnānavāda."

144 Cf. F. Chenet, *Catégories de langue et catégories de pensée en Inde et en Occident*, op. cit., p.48. L'auteur traite le système de Dignāga de nominaliste alors que, selon nous, il est un idéalisme. La conception du langage de Dignāga ne se rapproche pas du langage mental intérieur en ce qu'il ne présuppose aucune grammaire mentale innée.

145 Cf. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravāda*, op. cit., pp.247-251. Et, W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, op. cit., pp.41-45.

n'aurait adopté cet idéalisme qui fut le propre de tout le Mahāyāna, encore moins celui des écoles du *Vijnānavāda* ou du *Mādhyamaka*.

Si l'ensemble de la pensée du Bouddhisme se laisse naturellement saisir par le langage et peut aussi susciter, à son tour, une philosophie du langage, celle-ci n'a jamais été qu'ébauchée. Pour cette pensée, le silence n'a de valeur que thérapeutique. En se gardant aussi bien de l'impasse de l'ontologie, et de son obsession de l'être, comme du piège du nihilisme, et de sa fascination morbide pour le néant et le non-être, le Bouddhisme a su faire preuve, dès ses origines, d'une remarquable vision de sagesse et qui se peut traduire en plusieurs langues.

C'est pourquoi nous pouvons aisément le comprendre, entrer dans ses raisons et explorer ses représentations, voire les adopter en les acculturant, sans se heurter aux obstacles traditionnels des cultures et des mentalités, comme c'est le cas pour les autres religions. Il est regrettable, à cet égard, que les Bouddhismes qui ont été les héritiers directs de ce Bouddhisme premier, comme les écoles du Theravāda, n'aient pas songé à approfondir ni à développer les postulats de cette pensée et se soient contentés de les répéter pour les transmettre, indéfiniment. Ce qui, en soi, est déjà énorme, certes, mais reste insuffisant. Sans doute cette tâche reviendra-t-elle à un Bouddhisme plus occidental, ou même plus européen, car plus soucieux de culture, mais qui reste à venir, et qui ne se contentera pas de reproduire dans un simplisme confondant et dépourvu d'esprit critique, comme c'est le cas actuellement, les traditions controuvées du Zen et du tantrisme tibétain.

Vaste projet qu'entreprendront un jour, c'est en tout cas le souhait dharmique que nous formulons ici, des esprits bien formés, et aux vues aussi justes que larges.

IIème partie : La notion d'expérience dans le Bouddhisme

I - La question de l'expérience

Le problème de l'expérience, comme la question de la connaissance, est traditionnellement posée, en philosophie, à partir des notions de sensation et de perception¹⁴⁶.

Deux perspectives sont généralement envisagées selon que le point de départ réside dans les *sense data*, ou qu'il réside dans celui de l'intentionnalité¹⁴⁷.

A - Réception et intentionnalité

Dans le premier cas, celui des *sense data*, le sujet reçoit le monde et ses objets, l'être et les choses, à partir d'une extériorité.

Cette donation des choses et du monde fait du moi un sujet élaboré par ce même monde. Il en est dépendant et se reçoit lui aussi, dans sa structure et sa constitution interne, ontologiquement donc, de ce monde qui existe avant "son" monde, ou de cette vie d'avant toute vie, comme un donné ou un préalable¹⁴⁸. Ici, la conscience reste passive face à ce qui l'entoure et la constitue. C'est la position du réalisme et de la phénoménologie.

146 Cf. R. Barbaras, *La perception, op. cit.*, ch. Premier. Une autre voie semble possible à partir de l'esprit humain lui-même, dont l'essence posséderait, en puissance, toutes les formes existantes. C'est la conception de l'intellect possible. Voir, A. de Libera, *La mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Le Seuil, 1994, pp.46-53.

147 Cf. D. Fisette et P. Poirier (éd.), *Philosophie de l'esprit. I et II*, Paris, Vrin, 2002-2003. Et J. Benoist, *Les limites de l'intentionnalité*, Paris, P.U.F., 2005. J. M. Besnier, *Les théories de la connaissance, op. cit.*, p.25.

148 Ou un "don-né", c'est-à-dire né du don. C'est l'un des thèmes de prédilection de la phénoménologie de la donation.

Dans le second cas, celui de l'intentionnalité, le sujet vise les objets extérieurs, et sa connaissance se construit, même impersonnellement, à partir de cette visée intentionnelle. Le sujet construit, en partie au moins, le monde et ses objets, il les élabore mentalement, au moins autant qu'il les reçoit. Sa conscience est active et participe pleinement au processus de la connaissance. C'est la position du nominalisme.

La phénoménologie, dans son anti-empirisme, tend à réduire, voire à anéantir, non seulement l'espace qui sépare la sensation de la perception, ou celui de la conscience et de l'élaboration intellectuelle, mais aussi tout ce qui pourrait donner forme, comme le langage ou l'imagination, à une réalité qui reste et doit rester indépendante du sujet humain, et à laquelle celui-ci n'a pas tant accès qu'il est immergé en elle, et qui le précède inéluctablement, depuis sa naissance¹⁴⁹. Les intermédiaires entre le moi et le monde deviennent inutiles, et la conscience reste passive dans ces opérations que sont la connaissance ou la perception.

Dans ce débat, la philosophie analytique n'est pas en reste, et nombre de penseurs anglo-saxons ont aussi pensé le monde de la perception de manière immédiate ou directe, afin d'échapper autant que possible à l'idée, jugée très problématique, de "représentation"¹⁵⁰. Pour des raisons sans doute philosophiquement liées à la question de l'externalisme¹⁵¹, des auteurs proches de la ligne de Wittgenstein¹⁵², dans un souci d'économie de la pensée et dans une volonté de naturalisation de celle-ci¹⁵³, ont été jusqu'à vouloir balayer tous les intermédiaires.

Outre qu'on ne voit pas ce qu'ajoute une telle volonté de table rase des médiations à la question de la sensation qui, malgré tout, persiste en tant que phénomène psychosomatique, c'est tout le processus cognitif qui devient, à la suite de cette remise en cause épistémologique, encore plus mystérieux. Car là où la phénoménologie a multiplié les arrière-plans ontologiques et transcendants, ainsi que les horizons censés justifier l'inexplicable du monde et de la vie, la philosophie analytique n'a eu de cesse d'éliminer tous les intermédiaires dans un souci de radicalisation de la connaissance. Cet état de choses offre un tableau philosophique d'une grande complexité, dont témoignent les ouvrages cités ici et les auteurs qui se sont penchés sur ces questions difficiles, mais qui plonge le lecteur ou le chercheur dans une grande perplexité, ne serait-ce que pour se faire une idée, même

149 Cf. C. Romano, *Au cœur de la raison*, op. cit., p.573 : "L'idée de sensation n'est qu'un postulat théorique. (...) Ce qui est problématique est la tentation de séparer d'un point de vue conceptuel l'objet qui apparaît sous un certain angle et l'angle sous lequel il apparaît."

150 Cf. B. Ambroise et S. Laugier: "Introduction", in J. L. Austin, *Le langage de la perception*, Paris, Vrin, 2007, p.28: "Les philosophes dont le rôle a été déterminant dans le débat comme Mc Dowell et Putnam (et avant eux Davidson), visent, dans la ligne d'Austin, à ménager un accès "direct" de l'esprit au monde, sans interface, conceptuelle ou linguistique entre ces deux. Comme le montre la critique davidsonienne du schème conceptuel (...), il s'agit de se débarrasser de l'idée d'une "interprétation" du donné. Il s'agit alors de définir une perception "directe" : voir, c'est voir. Ce qu'on perçoit, ce ne sont pas des représentations mais directement des objets..."

151 L'externalisme est la pensée selon laquelle la vérité est accessible extérieurement à l'esprit humain. Elle s'oppose à l'internalisme qui repose: "sur l'idée que le sujet connaissant a, au moins en principe, accès aux justifications de ses croyances." Voir, J. Dutant et P. Engel (dir.), *Philosophie de la connaissance*. op. cit., p.18. De plus, l'internalisme stipule qu'un "jugement moral implique nécessairement une motivation en accord avec ce jugement." S. Lemaire, *Les désirs et les raisons. De la délibération à l'action*, Paris, Vrin, 2008, pp.96 et 113. L'externalisme exprime l'idée inverse, à savoir que la croyance peut exister sans une motivation ni un désir spécifique. C'est la question du lien, et d'un lien nécessaire, entre les jugements moraux et les motivations, qui est discutée.

152 Comme J.-L. Austin.

153 Cf. D. Fiset et P. Poirier (éd.), *Philosophie de l'esprit. Tome I*, op. cit., pp. 21-23.

approximative, de la question de la perception¹⁵⁴. De ce fait, il nous semble préférable d'en revenir à des auteurs plus classiques pour tenter d'élucider partiellement cette question de l'expérience, à défaut de la résoudre totalement.

Après Hume et Kant, il revient à F. Brentano d'avoir thématiqué les principaux éléments de cette question pour tenter de la décrire. Dans son ouvrage principal¹⁵⁵, après avoir rappelé qu'il existe une séparation entre sens interne et sens externe dans la constitution de la psychologie humaine¹⁵⁶, Brentano soutient qu'il est impossible d'avoir une idée claire d'une perception interne pure des choses, ni d'observer les phénomènes psychiques en tant que tels :

*"(...) nous avons parlé de la perception interne et non de l'observation interne comme source première et indispensable de la psychologie. Ces deux notions sont loin d'être synonymes. Bien plus, c'est le caractère essentiel de la perception interne de ne jamais pouvoir se transformer en observation interne. Ce qui est objet de ce qu'on appelle communément perception externe - nous pouvons l'observer : pour bien comprendre un phénomène, on y applique toute son attention. Mais c'est là chose absolument impossible quand il s'agit d'une pure perception interne."*¹⁵⁷

Il est donc possible, d'après Brentano, de percevoir un événement psychique, mais il est impossible en revanche de l'observer, notamment comme on observe un phénomène physique. De cette distinction entre perception et observation internes, il en résulte l'impossibilité d'avoir accès à la cause intrapsychique de nos états psychologiques, de même que nous ne pouvons percevoir notre cerveau en action, mais nous n'en saisissons seulement que des effets ou des sensations. Pour conforter ses dires, l'auteur prend l'exemple du sentiment de la colère :

*"Cette remarque s'applique surtout à certains phénomènes psychiques comme la colère. Il suffirait en effet d'observer la colère qui bouillonne, pour la voir se calmer et que disparût en même temps l'objet de l'observation. Conformément à une loi psychologique constante, nous ne pouvons appliquer notre attention à l'objet de la perception interne."*¹⁵⁸

Et, il prend soin de préciser que :

*"C'est uniquement quand notre attention s'applique à un autre objet, que les phénomènes psychiques qui s'y rapportent sont perçus accessoirement."*¹⁵⁹

Autrement dit, nous ne pouvons avoir accès à nos états psychiques que par des médiations ou de façon déplacée. Et F. Brentano d'ajouter :

*"Ce n'est pas sans raison que nous soulignons cette différence entre perception interne et observation interne et que nous insistons sur le fait que la première seule, nullement la seconde, peut s'appliquer aux phénomènes qui se produisent en nous."*¹⁶⁰

Si pertinent que soit l'argument, il n'en demeure pas moins que l'exemple pris par Brentano n'est pas entièrement convaincant. Certes, je ne puis jamais **voir** directement la colère en

154 Cf. P. Engel, *Philosophie et psychologie*, op. cit., pp.252-267.

155 Cf. F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Aubier, 1944.

156 Cf. F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, op. cit., p.52.

157 *Ibid.*, p.48.

158 p.48.

159 p.48.

160 p.49.

moi tel un bouillonnement psychique ou physiologique, décrit toujours par métaphores poétiques ou comparaisons littéraires. Cependant qu'il ne m'est pas impossible de **sentir** ou de ressentir la colère, tel un tumulte intérieur qui s'empare de ma personne, et ce depuis un lieu intérieur d'observation d'où il est même possible à ma conscience de ne pas s'identifier avec cette passion¹⁶¹. Cette différence recoupe, au moins en partie, celle opérée par Brentano entre observation - le "voir" - et perception - le "ressentir" -, la première, bien que différée, n'empêchant pas la seconde. Mais, dans ce cas précis, quelque chose de supplémentaire s'ajoute à la simple perception qui, en tant que telle, ne fait que signaler intérieurement la présence d'un sentiment ou d'une passion. Ce supplément de perception est la prise de conscience des phénomènes qui se déroulent en moi, à quelque niveau que ce soit.

Or, celle-ci permet, entre autres, de ressentir pleinement la colère, quoique sans y céder, de l'observer dans ses manifestations, puis de la sentir s'apaiser, et de constater même la disparition de sa motivation psychique, ou le désinvestissement émotionnel de son objet en tant que source ou cause de haine¹⁶². Tous les exercices de base de méditation du Bouddhisme reposent sur ce type d'attention vigilante et de détachement¹⁶³. Et la plupart sont suffisamment efficaces pour être pratiqués encore de nos jours¹⁶⁴. Ce qui nuancerait quelque peu la distinction brentanienne entre perception et observation. Aussi pourrait-on dire que ce que l'on perçoit d'abord, en termes de manifestations sensibles d'émotions, de passions, d'idées, de pensées..., on peut ensuite l'observer intérieurement, en suivant l'évolution de ces mêmes manifestations et de leurs effets. Et ce, de deux manières :

- d'abord, en interférant le moins possible avec le contenu, ou avec les effets, mentaux et physiques, que ces états occasionnent presque systématiquement;
- puis, en se détachant totalement de ces mêmes états mentaux, c'est-à-dire en observant en soi-même leur mouvement d'apparition et de disparition.

Ce simple travail d'observation, le plus neutre possible, suscite immédiatement un apaisement et une régulation des passions ou des sentiments éprouvés. Il est remarquable, à cet égard, que l'attention vigilante, c'est-à-dire attentionnée et détendue, d'un phénomène psychique qui ne trouve plus d'aliment émotionnel pour se perpétuer, active sa dissipation ou sa disparition naturelle, mais sans lui faire violence, ni le refouler ou le dénier. Que nous ne puissions voir la "source" physiologique ou neurologique de ces états émotionnels, ne nous interdit donc nullement d'en saisir la cause et les effets, ni de les observer, voire des les canaliser ou de les contrecarrer.

En fait, la définition brentanienne de la différence entre le phénomène psychophysique et son interprétation relèverait de la différence devenue classique entre les causes et les raisons. Que je ne sois pas capable de repérer effectivement la ou les causes d'un phénomène psychique ou physique ne m'interdit nullement d'essayer d'en fournir des

161 Cf. M. De Bonis: "Émotion, psychologie cognitive et cognitivisme", in A. Channouf et G. Rouan (éds.), *Émotions et cognitions*, Bruxelles, De Boeck, 2002, p.119.

162 Mais non pas en tant qu'objet réel, bien évidemment.

163 Cf. *Majjhima Nikāya*, *op. cit.*, pp.140, 148: "Ainsi, le moine demeure, considérant le corps intérieurement, il demeure considérant le corps extérieurement (...). Il demeure considérant l'apparition des choses dans le corps; il demeure considérant la disparition des choses dans le corps(...). Ainsi, il demeure considérant les sensations intérieurement; il demeure considérant les sensations extérieurement (...). Voici, ô Moines, un moine ayant l'esprit passionné sait : "ceci est un esprit passionné", (...), ayant un esprit haineux, il sait : "ceci est un esprit haineux (...). Ainsi, il demeure considérant l'apparition des choses dans l'esprit, il demeure considérant la disparition des choses dans l'esprit ".

164 Cf. P. Harvey, *Le Bouddhisme*, *op. cit.*, ch. 11. Thich Nhat Hanh, *Transformation et guérison*, Paris, A. Michel, 1997, pp.19, 87-94. F. Lelord et Ch. André, *La force des émotions. Amour, colère, joie...*, Paris, O. Jacob, ch. 2.

raisons argumentées, tout en reconnaissant la spécificité de ces deux notions et leurs implications philosophiques respectives¹⁶⁵. De plus, la classification des phénomènes psychiques par Brentano, entre représentations, jugements et phénomènes affectifs, notamment d'amour et de haine, a le mérite de souligner que les sentiments ne s'accompagnent pas nécessairement d'un jugement, ou ne sont pas systématiquement les effets d'une représentation¹⁶⁶. Pour Brentano, les perceptions sont la base de la vie représentative, et les représentations, lorsqu'elles tendent à la généralité ou à l'universel, deviennent des concepts¹⁶⁷. Elles s'opposent aux sensations ou aux intuitions qui visent le sensible, l'unité ou l'individualité. Par ailleurs, Brentano s'oppose à Kant sur la question de l'*a priori*¹⁶⁸. Reste, le thème de l'intentionnalité qu'il développe, en s'inspirant des auteurs médiévaux¹⁶⁹.

Pour Brentano, l'intentionnalité est moins une qualité cognitive qu'une définition même de la conscience, en tant qu'elle est "conscience de quelque chose". Il n'y aurait, à vrai dire, de conscience qu'intentionnelle, et celle-ci serait avant tout l'ensemble des états psychiques fonctionnant à base d'intentionnalité¹⁷⁰. C'est-à-dire comme une activité sans cesse orientée vers une finalité, ou comme une fonction mentale qui fait signe vers autre chose. La conscience n'est plus seulement le réceptacle des impressions, fonction déléguée à la mémoire, ou des perceptions, mais une activité psychique en tant que telle, toujours finalisée.

Centrale dans l'expérience et la cognition, l'intentionnalité l'est aussi pour toutes les formes de sentiments, d'humeurs ou d'émotions¹⁷¹. Car si ces derniers peuvent advenir sans la présence d'une représentation, ils restent dépendants de l'intentionnalité en tant qu'ils sont eux aussi, quoique sous des formes apparemment moins élaborées, conscience de quelque chose¹⁷². Et ce qui est requis dans l'intentionnalité, c'est la visée cognitive et l'opération qui

165 Cf. P. Engel, *Philosophie et psychologie*, op. cit., p.80 : "En nous invitant à ne pas confondre les raisons qu'on peut donner pour justifier un jugement avec l'explication causale d'un processus, l'antipsychologisme retrouve la distinction traditionnelle entre les *raisons* et les *causes* ou entre deux modes d'explication."

166 Cf. F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, op. cit., p.200, ch. 6. Et pp.261-262. Quoique cela n'empêche pas l'auteur de penser que tous les phénomènes psychiques ne sont pas forcément "intentionnels" ou qu'ils n'ont pas nécessairement d'objet intentionnel (pp.102-103).

167 *Ibid.*, p.312. C'est quasiment une thèse réaliste.

168 pp.311, 315. Mais ses connaissances en matière de philosophie du langage, et notamment de réalisme et de nominalisme, sont trop succinctes pour être utilisables dans notre enquête.

169 p.102: "Ce qui caractérise tout phénomène psychique, c'est ce que les Scolastiques du moyen âge ont appelé la présence intentionnelle (ou encore mentale), et ce que nous pourrions appeler nous-mêmes (...) rapport à un contenu, direction vers un objet (sans qu'il faille entendre par là une réalité) ou objectivité immanente. (...) Cette présence intentionnelle appartient exclusivement aux phénomènes psychiques (...). Nous pouvons donc définir les phénomènes psychiques en disant que ce sont les phénomènes qui contiennent intentionnellement un objet." Voir, art. "Intention" dans B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, op. cit., pp.613-619.

170 Cf. N. Sillamy (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de psychologie*, Paris, Bordas, 1980, art. "intentionnalité: La conscience est intentionnalité parce qu'elle est, essentiellement, conscience de quelque chose. Brentano réagit par là vigoureusement contre ce qu'il appelle la "psychologie des contenus". La conscience n'a pas de contenu et n'est pas un contenant, elle est liée à son point d'application, et ce rapport est son acte."

171 Dit autrement, les émotions peuvent être aussi bien des états psychiques que des visées intentionnelles. Plus précisément, c'est toute la difficulté d'articuler ressenti affectif, croyance, ou valeur, et intentionnalité autour de l'émotion. Voir, J. A. Deonna et F. Teroni, *Qu'est-ce qu'une émotion ?*, Paris, Vrin, 2008, pp.16-17, 68, et 72 : "En un mot, nous devons articuler trois dimensions fondamentales des émotions: leur caractère ressenti, leur intentionnalité et leur rôle épistémique."

172 Cf. A. Channouf et G. Rouan (éds.), *Émotions et cognitions*, op. cit., pp. 118-119.

en découle, c'est-à-dire la mise en forme de l'objet, sa représentation¹⁷³. Comme nous l'avons indiqué au début de ce chapitre, cette opération s'oppose aux thèmes de la passivité de la conscience, de la donation et de la réception pure des *sense data*. Et elle décrit avec une grande exactitude, à notre avis, le processus cognitif propre à l'opération mentale d'intellectualisation et de la pensée¹⁷⁴.

Mais si les questions de la connaissance et de l'expérience - au sens empirique et psychologique - se trouvent en partie élucidées, l'énigme de l'origine et de la cause de l'existence humaine reste entière.

B - Souffrance et expérience

Pour le Bouddhisme, le socle de l'expérience humaine n'est ni le fond transcendantal, ni l'a priori, ni l'idée de donation que nous avons déjà mentionnés. Bien qu'il puisse partager l'idée d'une condition tragique de l'existence humaine, son refus du nihilisme le conduit sur un tout autre chemin que celui d'une conception mélancolique de l'existence dont l'absurde est le dernier mot¹⁷⁵. Mais il se situe essentiellement dans ce phénomène très ordinaire et universellement répandu qu'est la souffrance¹⁷⁶.

Il est tout de même étrange qu'aucune philosophie contemporaine, pas même l'existentialisme, n'ait su percevoir aussi précisément la caractéristique essentielle de l'existence humaine. Ni l'angoisse - que ce soit au sens pascalien, kierkegaardien ou heideggérien -, ni l'absurde camusien, ni le néant sartrien, ne donnent des éléments d'explication de la condition humaine avec autant de clarté et de simplicité que la pensée bouddhique. Que ce soit par les Quatre nobles vérités ou le cycle de la production conditionnée, le Bouddhisme a su, en quelques principes simples et universels, proposer une image claire de ce qu'est la condition humaine, et de ce que ce tout être endure en cette vie pénible et douloureuse.

Ainsi, l'homme n'est pas seulement un être ou un étant "jeté là" dans le monde, perdu dans celui-ci, et qui serait amené à produire de lui-même sa propre liberté par décision rationnelle ou par des actes "authentiques"¹⁷⁷. Car son existence, il ne la doit ni au hasard (thèse nihiliste), ni à une altérité ou à une divinité (thèse éternaliste). Mais, au moins en partie, à lui-même¹⁷⁸. Par la place qu'il accorde aux actes, le Bouddhisme fait de l'homme le premier responsable de son existence. Du fait du cycle des réincarnations, les liens de parenté (humaine ou divine) ne sont donc ni absolus ni déterminants. En ce sens, le Bouddhisme se distancie des principes fondateurs des grandes religions antiques qui ont fait de la famille

173 Cf. P. Jacob, *L'intentionnalité. Problèmes de philosophie de l'esprit*, Paris, O. Jacob, 2004, p.49 : "(...) on peut dire que, dans le jargon de la philosophie, avoir l'intentionnalité, c'est *représenter*. L'intentionnalité est cette caractéristique de l'esprit humain qui lui permet de former des représentations. (...) L'idée Brentanienne d'intentionnalité est donc inséparable de l'idée d'une tension d'un *objet*. Pas d'intentionnalité sans un objet intentionnel."

174 Par là, la psychologie Brentanienne ouvre grand la porte aux recherches sur le transcendantal, dans la phénoménologie, et sur l'a priori, dans la philosophie analytique.

175 C'est l'idée d'être "jeté dans le monde", développée par Heidegger, mais qui l'emprunte à la Gnose. Voir, H. Jonas, *La religion gnostique. Le message du Dieu Étranger et les débuts du christianisme*, Paris, Flammarion, 1978, pp.92, 431-436.

176 Le terme sanscrit *dukkha*, signifie à la fois : "douleur, peine, chagrin détresse, souci, malheur, désagrément, malaise" Voir, N. Stchoupak, L. Nitti et L. Renou, *Dictionnaire sanskrit-Français*, Paris, Maisonneuve, 1987, art. "dukkha".

177 Cf. P. Kunzmann, F.P. Burkard et F. Weidmann, *Atlas de la philosophie*, Paris, L. G.F., 1993, pp.199-207.

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

l'un des socles essentiels de l'existence humaine et sociale¹⁷⁹. Il se distancie aussi des grandes philosophies indiennes et grecques, en ce qu'il ne considère pas l'Être comme le principe primordial de toutes choses. Si l'homme est à lui-même sa propre cause, il ne le doit qu'à ses actes, et non à ceux d'autrui :

*"Dans le Bouddhisme, (...) 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."*¹⁸⁰

C'est pourquoi la teneur de l'expérience humaine, selon le Bouddhisme, est fort différente de celle des autres philosophies et spiritualités. Aucun *sūtra* ne fait mention d'un mystère de l'existence humaine ou n'évoque une énigme merveilleuse pour désigner ses origines. De fait, l'Éveil dissipe une fois pour toutes les brumes d'inconnaissance qui enveloppent la conscience. Quant à l'origine de l'existence, il est vain de la rechercher dans un absolu, qu'il soit historique, ontologique, généalogique ou transcendantal. Cependant qu'il semble plus pertinent de la reconnaître à la fois dans cette réactivation incessante du désir, qui enchaîne la conscience et la pousse malgré elle à commettre des actes néfastes, et dans l'épaisseur de l'ignorance qui noie l'esprit dans une confusion dangereuse. Désir aveugle et ignorance sont ainsi les moteurs de ce *samsāra*, de ce flux existentiel sans commencement ni fin, et que seule une ascèse appropriée permet de désactiver.

II – Expérience et mystère de l'existence

Selon le Bouddhisme ancien, la source des différentes spéculations métaphysiques sur les origines de l'homme en général, ou sur celles du monde et de la vie, ne se situe pas d'abord dans le désir de savoir, dans une extériorité transcendante, ou dans le monde extérieur, que dans le processus lié à la perception et à l'imagination.

En effet, ce processus peut aisément hypertrophier et fausser le jugement humain et ses opérations en l'entraînant dans un labyrinthe de pensées infinies. C'est pourquoi il est instamment recommandé, par les anciens textes, de prendre systématiquement conscience de ce processus de captation sensorielle, afin de comprendre le mécanisme de réaction qui aliène la conscience humaine, et que celle-ci réactive incessamment à son tour par sa soif insatiable d'éléments nouveaux afin de se maintenir dans un état d'excitation ou de fascination permanent¹⁸¹. C'est cet état qui lui sert d'aliment intellectuel et sensuel, et lui donne l'illusion d' "être" et de durer, indéfiniment.

Discipliner ses sens et en être parfaitement conscient, c'est discipliner sa pensée et le flux interminable dans lequel elle se coule. Mais c'est aussi apprendre à se détacher de soi-même. Au lieu de s'en tenir uniquement à une analyse intellectuelle, même approfondie, mais qui en appelle sans cesse d'autres toujours plus affinées et plus complexes, le Bouddhisme propose des techniques simples qui tiennent compte à la fois du corps et de l'esprit pour en saisir tous les mécanismes. C'est à cela qu'on mesure la différence abyssale

179 Cf. N. D. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Paris, Hachette, 1928.

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

181 C'est l'une des caractéristiques du cerveau, et donc aussi de l'esprit, que se nourrir incessamment de la nouveauté pour se maintenir en état, de fuir l'ennui. Mais c'est aussi ce qui peut aliéner l'esprit humain qui est toujours en attente d'autre chose pour survivre. Voir les travaux en neurosciences de V. Van Wassenhove sur cette question, et sur le site: huffingtonpost.fr/virginie-van-wassenhove/temps-cerveau_b_2924324.html.

qui sépare la sagesse de la philosophie¹⁸². Notamment parce que celle-ci n'offre que fort peu de moyens pour agir sur soi, hormis les bons conseils avisés et les maximes antiques, mais qui n'ont d'autre intérêt que de servir d'illustrations à quelque morale trop souvent étriquée. Pour faire valoir son message évangélique, le Christianisme, dès son apparition, n'a eu qu'à leur substituer la chaleur de sa ferveur et de sa charité¹⁸³, attitudes infiniment plus enthousiastes que les règles sèches et ardues du moralisme stoïcien ou épicurien. Cependant, pour sublimes que soient ces qualités chrétiennes, elles n'en restent pas moins des passions qui ne sauraient délivrer, au sens bouddhiste, l'homme de ses identifications illusives. Drame du chrétien condamné à imiter presque servilement et à l'infini la Passion du Christ...

Aussi, le "mystère"¹⁸⁴, si l'on veut bien donner ce nom à tout ce qui échappe à notre entendement, n'est pas tant, d'abord, celui de la naissance et de la mort, de l'être, du monde, de la vie, de l'homme ou de Dieu..., que celui de notre propre sensibilité et de ce qui nous touche, intérieurement et extérieurement. Une analyse phénoménologique de ce mystère, de quelque ordre qu'il soit, ne peut que s'enliser indéfiniment dans ses propres spéculations mentales et qui ne font qu'épaissir encore un peu plus celui-ci et ses complexes représentations¹⁸⁵. À l'encontre de ces thèses, difficilement vérifiables et à la limite de l'ésotérisme métaphysique, se situent les réflexions d'ordre psychologique dont le Bouddhisme n'est pas éloigné. Or, en suivant les explications de ces derniers, la densité du mystère - dans sa forme - comme l'intensité de celui-ci - dans son contenu-, trouvent leur cause dans le sentiment éprouvé en tant que tel. C'est-à-dire dans le phénomène psychologique d'auto-affection¹⁸⁶. Ou encore dans cette perception particulière que la conscience a d'elle-même et qui lui apparaît comme étant son propre mystère. Et non dans un pré-donné énigmatique qui échappe toujours plus à l'enquête systématique et minutieuse de l'intellect, laquelle contribue à renforcer la dimension mystérieuse qui en devient inanalysable¹⁸⁷.

182 En ce sens, la philosophie est souvent peu vertueuse, et frôle toujours une forme d'hybris, de démesure intellectuelle qui est contraire à l'exercice de la sagesse.

183 Comme la plupart des cultes à mystère de l'Antiquité.

184 Cf. J. Maritain, *Sept leçons sur l'être*, op. cit., pp.9, 11 : "Disons que le "mystère", c'est une plénitude ontologique à laquelle l'intelligence s'unit vitalement et où elle plonge sans l'épuiser. (...) L'aspect "mystère" prédomine naturellement là où la connaissance est le plus ontologique; là où elle s'efforce de découvrir l'être en lui-même et les secrets de l'être (...)." C'est bien l'épaisseur de cette "plénitude ontologique" que le Bouddhisme s'est évertué à démystifier pour en saisir le mode d'apparition et de disparition.

185 L'exemple type est celui de la pensée de M. Henry, notamment dans sa thèse, *L'essence de la manifestation*, Paris, P.U.F., 1963. Il n'est d'ailleurs pas étonnant que cet auteur, éminent représentant de la phénoménologie, s'oppose, dans un pur réflexe husserlien, à toute tentative d'explication psychologique qu'il refuse et méprise (pp.617-632). Pour lui, l'affection participe pleinement de ce mystère de la manifestation de l'être et de l'étant qu'il tente laborieusement de démontrer au fil de sa thèse, et qu'il transforme, avec le thème de la vie qu'il personnalise, en l'expression d'une transcendance quasi divine (p.628). Le tout s'exprimant dans une phraséologie où se disputent les vocabulaires phénoménologique, hégélien, heideggerien, eckhartien..., et enveloppée dans une ontologie mystérieuse totalement invérifiable. Dans le domaine théologique, la phénoménologie de M. Henry est une parfaite illustration d'un idéalisme qui confond systématiquement l'objet étudié et la méthode d'analyse, celle-ci se référant au texte évangélique qui s'auto-interprète en un cercle herméneutique fermé.

186 Cf. R. Doron et F. Parot, *Dictionnaire de psychologie*, op.cit., art."Affect - En psychologie, l'affect est défini comme la subjectivité d'un état psychique élémentaire, inanalysable, vague ou qualifié, pénible ou agréable, qui peut s'exprimer massivement ou sous la forme d'une nuance, d'une tonalité. À la différence du sentiment qui est dirigé vers un objet, l'affect est centré sur ce qui est primordialement ressenti."

187 Nous reprenons l'exemple de la thèse de M. Henry, *L'essence de la manifestation*, op. cit., pp.629-632. L'auteur cherche à démontrer la supériorité de la phénoménologie sur la psychologie en ce que la première

Selon nous, c'est dès le moment de la sensation qu'émerge ce sentiment du mystère, et c'est elle qui lui confère cette aura particulière que la conscience prend pour une présence énigmatique. Présence qui n'est autre que la sienne, et qu'elle ne perçoit objectivement que trop rarement et toujours tardivement¹⁸⁸. Une attention soutenue portée sur la sensation révèle que celle-ci ne contient cette aura de mystère que parce qu'elle-même est le produit achevé d'un processus complexe, et non le moment premier d'une intuition de l'immédiateté. Ainsi l'explique un psychologue contemporain :

*"La notion de sensation apparaît (...) comme le contraire de ce qu'elle prétendait être : non pas un donné mais le fruit d'une construction, non pas le plus concret mais le plus abstrait, non pas le cœur de la subjectivité vécue mais ce qui en est le plus éloigné. La sensation est le fruit d'une projection, au sein de la vie perceptive, d'exigences qui ne valent que pour le monde objectif, celui de la connaissance rationnelle."*¹⁸⁹

Plus précisément :

*"Une science de fait doit partir d'un fait, et, dans l'ordre mental, on ne voit guère de fait plus simple que la sensation. C'est donc l'élément dont la psychologie a construit la conscience. Mais en réalité, la sensation est esprit, et, quand on y a une fois pris garde, on s'aperçoit même qu'elle contient tout l'esprit."*¹⁹⁰

Ces citations, quoique encore d'inspiration néo-kantienne, ont cependant le mérite de faire une place essentielle à la sensation en tant que construction conceptuelle, et non comme un simple donné de fait. Dès lors, l'énigme du mystère de soi se trouve en passe d'être résolue et démystifiée. Grâce aux exercices d'attention recommandés par le Bouddhisme, et portés notamment sur les sensations et les perceptions, le "mystère de la vie" se révèle être ainsi, mais sans déviance idéaliste, celui de la conscience en acte, et, plus précisément, celui que la sensation et la perception produisent d'elles-mêmes et par elles-mêmes, dans le cycle infini et répétitif de leurs réactions. La conscience demeure ainsi fascinée par le mystère qui procède d'elle-même et de ses propres sens, et qui ne cesse d'en surgir en l'autoalimentant indéfiniment. Moment cognitif par lequel elle contemple, lit et découvre le monde, sur lequel elle projette le fruit d'une élaboration interne qui ne peut que lui échapper tant qu'elle n'a pas saisi le procès psychique et sensible dont elle est à la fois et la cause et l'effet.

rechercherait des essences et serait capable d'une "intuition éidétique de la structure ontologique de la réalité" (p.632) que la seconde ignorerait. Mais outre que rien ne vient à l'appui de cette thèse de l'intuition éidétique, qui reste une opération aussi évasive qu'abstraite, l'auteur n'a pas vu, ce faisant, que l'auto-affection qu'il qualifie de forme universelle de l'expérience (p.632), c'est-à-dire en langage kantien de transcendantal, n'est en fait qu'un phénomène de mystification relevant du phénomène de la sensibilité même.

188 Le sentiment d'immédiateté est ainsi produit dans la conscience dès le moment de la sensation. De ce fait, il n'est ni une donnée première ni un état pur. Voir, M. Pradines, *Philosophie de la sensation. Tome I. Le problème de la sensation*, Paris, Les Belles Lettres, 1928, p.26 : "Et nous voudrions montrer, en effet, que la qualité pure n'a jamais pu prendre le caractère de l'immédiateté (...) que parce qu'on l'y apparentait avec des états qui lui sont en réalité antérieurs et irréductibles, comme ils sont irréductibles les uns aux autres : états affectifs, états intensifs, états représentatifs; si bien que cet "immédiat" de la conscience en exprime presque l'évolution la plus avancée, et, loin d'être à la racine de la connaissance, en est presque le dernier fruit." Il n'est pas étonnant que la psychologie à laquelle s'en prend M. Henry dans sa thèse ne soit autre que celle de M. Pradines (*L'essence de la manifestation*, op. cit., pp.617-671). Mais ce dernier a mieux vu, selon nous, le processus de mystification à l'œuvre dès la sensation, notamment dans la confusion entre les différents registres de la qualité et de l'affectivité. La première étant propre aux objets sentis ou perçus, la seconde à celle du processus psychosomatique de la sensation. Voir, M. Pradines, *Philosophie de la sensation*, op. cit., pp.27-29.

189 Cf. R. Barbaras, *La perception*, op. cit., p.24.

190 Cf. M. Pradines, *Philosophie de la sensation*, op. cit., p.13.

Et c'est ce processus, éminemment circulaire, que le Bouddhisme a découvert et analysé afin de le déconnecter.

Ce n'est donc pas un retour au "vécu", ou aux choses mêmes, que le Bouddhisme se propose de réaliser ou qu'il préconise dans sa sagesse et ses méthodes¹⁹¹. Mais c'est une attention systématique aux sensations et aux perceptions. Sensations dont la conscience est l'un des moteurs, et dans les méandres desquelles elle se laisse spontanément enfermer. Ce n'est pas le monde, avec ses caractéristiques et ses qualités, qui est donné à la conscience dans une immédiateté impeccable, ou que la conscience se donne d'abord à elle-même dans ses opérations. Mais c'est avant tout le mystère émanant de sa propre présence qui est le premier champ de son expérimentation, et dont elle l'entoure chaque fois un peu plus comme pour le préserver. Mystère qui est d'abord le sien, qu'elle appréhende par ses actes, et qui lui fait apparaître le monde et la vie sous des formes "mystérieuses", ou qu'elle se plaît à nommer et à qualifier ainsi. Avant de se lancer à la conquête du monde objectif, saisi ou non rationnellement, la conscience doit d'abord, si elle veut sortir de la circularité sensible et mentale dans laquelle elle ne cesse de s'enliser, saisir sur sa propre constitution psychosomatique et en découvrir le fonctionnement intime. C'est à cette condition qu'il lui sera possible d'identifier correctement sa nature, et d'accéder à sa vérité spirituelle et psychologique.

À l'encontre de tous les courants idéalistes - qui ont discrédité le travail de la conscience et de l'intellect au profit de l'appréhension des objets par l'imagination et par une sensation idéalisée censée être une appréhension directe des choses et du monde¹⁹² -, le Bouddhisme ancien a su très tôt trouver une solution au problème que posait l'appréhension sensible du monde et de soi, comme celui de la perception. En suivant l'analyse de la pensée bouddhique sur ces questions, il est possible d'en dégager cinq caractéristiques :

- 1/ Le processus cognitif implique, d'une part, la présence des opérations de la sensation et de la perception, et de l'autre, celle du langage et de la pensée. La mémoire influence ce processus, en lien avec la volonté et l'imagination¹⁹³. Ces trois modalités n'opèrent pas séparément ou de façon isolée. Et l'ensemble du processus bénéficie de l'apport de chacun de ces registres ou de ces facultés.

- 2/ L'appréhension du réel par les sens, pour essentielle qu'elle soit, n'est pas immédiate. Cette immédiateté est plus un désir implicite de la conscience dans son rapport aux choses, une vision philosophique romantique ou pseudo-mystique, qu'une vérité première toujours démontrable et psychologiquement vérifiable.

- 3/ Les sensations ne sont pas les seuls éléments à opérer dans le processus cognitif. D'autres éléments composent celui-ci, depuis la perception des choses jusqu'à leur représentation ou leur intellection.

- 4/ La conscience est inextricablement liée au mode de fonctionnement de la sensation et de la perception. L'une n'existe pas sans les autres, et chacune soutient les autres dans leur exercice.

191 Comme c'est le cas pour la phénoménologie. Voir, R. Barbaras, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Les Ed. de la Transparence, 2008, pp.92-100. Quant à l'appréciation des choses "telles qu'elles sont", dans le Bouddhisme, elle renvoie à leurs caractéristiques propres: celles d'impermanence, de douleur, et d'absence de soi. Voir, *Dhammapada*, versets 277, 278, 279.

192 Cf. M. Eliade, *Le yoga. Immortalité et liberté*, Paris, Payot, 1954, pp.46-51. Cet anti-intellectualisme, très en vogue de nos jours dans de nombreux courants qui s'inspirent des techniques orientales, est relativisé dès qu'il s'agit du Bouddhisme ancien. *Ibid.*, pp.177-181.

193 Sur ce sujet, voir notre étude : "Causalité de la volonté et discontinuité du réel dans le Bouddhisme ancien."

- 5/ Par conséquent, une sensation pure et dépourvue de tout état de conscience est, de ce fait, impossible. La sensation, qui est déjà par elle-même conscience de quelque chose ou du moins une forme élaborée de conscience, ne saurait se dégager de celle-ci ou apparaître sans elle.¹⁹⁴

Ainsi compris, les processus de la perception comme celui de la cognition permettent de dissiper les nuées dont s'entourent le mystère de la conscience, et d'accéder aux caractéristiques du réel, celles du monde extérieur ou du corps et de l'esprit humain, que le Bouddhisme ancien a clairement élucidées¹⁹⁵. Le débat se trouve de ce fait déplacé, et l'investigation intellectuelle peut s'orienter vers un but à la fois moralement plus pratique et spirituellement plus noble. Et la soif de savoir, cette libido *sciendi* aussi insatiable que les deux autres¹⁹⁶, peut enfin trouver son équilibre et sa raison d'être.

En effet, ce ne sont pas seulement de réponses, aussi sophistiquées soient-elles, dont la conscience a besoin dans sa quête de vérité, et qui ne font que réactiver son désir inextinguible de connaissances, mais d'une compréhension apaisante qui la délivre de ses tourments, de ses angoisses, de ses démons intérieurs. Et là où la philosophie échoue à lui donner ce havre de paix, là où les débats métaphysiques et théologiques ne font qu'exacerber son angoisse inhérente, la sagesse, elle, peut lui offrir l'objet de son désir secret sans rien renier de sa quête. La recherche rationnelle, qui est en soi parfaitement justifiée et qui possède sa cohérence, se trouve ainsi mieux délimitée par la pratique sapientielle et par l'expérience spirituelle.

Si, selon l'adage classique, "*la lumière vient de l'Orient*"¹⁹⁷, c'est assurément à partir de ces sommets spirituels inégalés dont le Bouddhisme ancien est le conservatoire encore vivant, et qui peuvent servir à la fois d'objets d'analyses de l'expérience spirituelle et de modèles du genre.

En conclusion : Sens et Histoire

La condition de possibilité d'une histoire, individuelle ou universelle, implique un cadre précis où figurent nécessairement un commencement, un développement et une fin, ou encore un *archè* et un *télos*.

Cette fin, comprise à la fois dans sa double acception de point ultime d'un mouvement et de finalité, parachève l'ensemble des moments constitutifs de cette histoire. Plus encore, elle les réunit en un tout et éclaire après-coup d'un jour nouveau tout le champ historique parcouru en lui conférant un sens qu'il ne possédait pas auparavant. Il est alors possible de déceler ce sens dès les germes du commencement et d'en voir, a posteriori, les différents stades de développement jusqu'à leur point d'achèvement¹⁹⁸. L'histoire, individuelle ou collective, est donc celle d'un sens qui se déploie ou se dévoile, uniformément ou non, selon un axe directeur qui en forme la trame ou la structure. Sa reconnaissance implique une présence implicite qui ponctue ou sature l'itinéraire vécu, et que les récits postérieurs s'emploient à révéler ou à expliciter.

194 Comme l'exprime si bien M. Pradines : "la sensation est esprit." M. Pradines, *Philosophie de la sensation*, op. cit., p.13.

195 Cf. Dhammapada, versets 277-278-279 : "Tous les samskâras sont impermanents. Tous les samskâras sont douloureux. Tous les dharmas sont dénués de soi." Voir, *Le Bouddha. Dhammapada. Les stances de la Loi*, [trad. J.P. Osier], Paris, Flammarion, 1997, p.104. Et W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, op. cit., p.84.

196 La libido propre à la sensualité et celle liée au pouvoir.

197 *Ex oriente lux*.

198 Cf. J. C. Gens, *L'Histoire*, Paris, Ellipses, 1996.

Nulla autre culture que la culture occidentale ne s'est autant ingénierée à révéler et à créer un sens de l'existence humaine à travers une histoire générale qui est devenue, au fil du temps, "l'Histoire", au sens universel de ce terme.

La pensée grecque, avec ses philosophies et sa mythologie¹⁹⁹, la Bible, avec sa révélation monothéiste et son histoire sainte²⁰⁰, Rome, avec sa conception de la cité puis de l'empire²⁰¹, le Christianisme, surtout, avec sa vision d'une histoire universelle du salut où se trouvent intégrées l'ensemble des histoires individuelles depuis leur émergence sur terre jusqu'à leur éclosion ultime dans l'au-delà d'un Jugement dernier, tous ces courants ont contribué à élaborer cette grandiose conception d'une Histoire de l'humanité. Les philosophies et les théologies occidentales, dès le Moyen-Âge, ont ajouté à ces premières visions d'ensemble des théodicées grâce auxquelles on a cru lire les signes d'une raison transcendante dans l'Histoire dont celle-ci serait le dévoilement matérialisé²⁰². L'idée chrétienne de rédemption s'est ainsi historicisée, puis sécularisée, par des réappropriations philosophiques et idéologiques successives.

Une philosophie de l'histoire est ainsi née, s'est développée et a progressivement envahi tout le champ investi auparavant par la religion, au point de devenir le seul sens de l'existence concevable à l'ère post-moderne²⁰³. Même la science a repris ce flambeau historiciste, en se croyant autorisée à lire dans l'Univers les traces visibles d'une histoire cosmique dont l'homme serait le fruit plus ou moins ultime²⁰⁴. Les autres cultures n'ont pas été en reste, même si la plupart sont demeurées dans le champ clos de leur vision mythique, mais qui déjà conférait un sens à chaque existence au sein d'un ensemble plus vaste, censé résumer l'Histoire du monde et de la vie.

Qu'elle soit prédéterminée ou volontaire, fruit du destin ou du hasard, que l'homme la détienne ou non, l'Histoire se lit généralement comme le déroulement d'un récit exemplaire dont les autres récits, écrits ou parlés, se veulent les échos ou les miroirs. Grâce à l'invention de l'Histoire, l'homme échappe subtilement à la fuite du temps en lui conférant à la fois un sens, un axe et une consistance, et où il peut enfin relire intelligiblement la trame de sa propre existence et la relier à toutes les autres. Dans cette conception universelle de l'Histoire, une sortie ou une fin de celle-ci, toujours anticipée, quoique jamais advenue²⁰⁵, fut souvent imaginée sous formes d'apocalypses et de rédemptions messianiques censées apporter un message où serait enfin dévoilé le secret ultime de l'Histoire, et qui délivrerait aussi l'homme de l'emprise de la mort.

Rien de tel n'apparaît dans le Bouddhisme ancien.

199 Cf. C. Darbo-Peschanski, *L'Historia. Commencements grecs*, Paris, Gallimard, 2007. E. Rhode, *Psychè*, Paris, Payot, 1952.

200 Cf. M. Liverani, *La Bible et l'invention de l'histoire*, Paris, Bayard, 2008.

201 Cf. J.-N. Robert, *Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

202 Cf. J. Brun, *Philosophie de l'histoire*, Paris, Stock, 1990. F. Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.

203 Cf. K. Löwith, *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002.

204 Avec une confusion entre histoire des découvertes scientifiques et histoire de l'évolution qui conforte cette même idée d'histoire humaine et d'évolution cosmique. Voir, Trinh Xuan Thuan, *Le destin de l'Univers*, Paris, Gallimard, 1992. T. Ferris, *Histoire du cosmos*, Paris, Hachette, 1992. J. P. Verdet, *Aux origines du monde*, Paris, Le Seuil, 2010. M. Denton, *L'évolution a-t-elle un sens ?*, Paris, Fayard, 1997.

205 Sauf sous la forme de fins d'histoires particulières, comme la mort de certaines civilisations ou cultures, mais qui n'ont jamais signifié la fin de l'Histoire elle-même ou en elle-même. Même la postmodernité n'a pas échappé à cette vision idéologique des fins dernières.

Celui-ci demeure l'une des rares sagesse non pas à s'être désintéressée de l'Histoire, comme le Vedanta, le Yoga ou le Taoïsme, ou encore à la nier²⁰⁶, mais à refuser que celle-ci pût avoir un sens, caché ou non, décryptable à l'aide d'une révélation surnaturelle ou par une analyse rationnelle, et qui concernerait toute l'existence de l'homme depuis son apparition jusqu'à son but ultime. Pour le Bouddhisme, l'Histoire, bien qu'elle existe en tant que telle, n'a rien de transcendant.

Elle ne révèle rien de surnaturel, n'est pas le lieu d'une réalisation de la vocation de l'homme, et n'est pas non plus un transcendantal. Ce qu'elle dévoile n'est autre que ce flux irréprensible, douloureux et absurde que le Bouddhisme nomme *samsāra*, dans lequel l'homme se trouve entraîné et qu'il alimente sans cesse de ses tourments, de son ignorance et de ses passions. Du fait que ce flux n'a ni commencement ni fin, qu'il est dépourvu de causes première et finale comme de tout principe transcendant, mais aussi que rien ni personne n'y peut mettre un terme²⁰⁷, qu'il ne possède aucune finalité temporelle qui l'orienterait dans un sens précis ou vers une direction particulière, son importance et sa consistance sont relatives. De plus, ce flux ne recèle ni révélation extraordinaire, ni secret gardé, ni trésor enfoui. Mais c'est en se détachant de l'Histoire, à commencer par celle de l'individu en quête de paix intérieure et de délivrance, qu'il devient possible de comprendre sa véritable nature, son impermanence, et les souffrances indicibles dont elle est porteuse.

En ce sens, nulle contingence, humaine ou autre, n'est appelée à être rédimée dans ce flux incessant. Aucune apparence n'est à sauver. Pas même ce flux en tant que tel. Et du fait qu'il est impermanent et instable, ses formes et ses créations le sont aussi, comme elles sont inéluctablement vouées, un jour, à disparaître²⁰⁸. Difficile dans ces conditions d'en écrire l'histoire pour en tirer des leçons salutaires, pour le maîtriser ou d'en dresser des plans pour l'avenir, sauf à en comprendre sa nature insatisfaisante.

Seuls ceux qui ont fait le choix de se détacher du monde pour parvenir à l'Éveil l'ont parfaitement compris, et ont eu ainsi accès au *Nirvāna*, là où l'Histoire comme la souffrance n'existent plus :

*"Impermanentes vraiment sont les compositions (samskāra),
elles ont pour nature l'apparition et la disparition.
S'étant produites, elles se dispersent.
Leur apaisement est bonheur."*²⁰⁹

206 Il faut absolument le souligner. Car le regard scientifique et historique sur les choses, les événements et les êtres, n'est pas écarté ou méprisé dans le Bouddhisme, contrairement à toutes les mouvances de l'Hindouisme. Et cela se vérifie dans l'histoire même du Bouddhisme qui reste possible, alors que celle-ci reste toujours un occultée dans le mythe lorsqu'il s'agit de l'Hindouisme. On peut se poser la question de savoir ce que cette religion, et l'Inde elle-même depuis cette époque, ont voulu cacher ou voiler dans ce refus de l'Histoire, et plus particulièrement dans le refus de leur propre histoire ?

207 L'Éveillé ne met pas un terme au *samsāra*, mais à sa souffrance personnelle et à son propre cycle de morts et de renaissances.

208 Le fait d'affirmer que le *samsāra* est un flux impermanent et que tout est impermanent en celui-ci, sauf le principe qui édicte son impermanence qui lui perdure ou échappe à cette caractéristique, n'est nullement contradictoire. Car c'est au niveau du langage, et plus précisément de la conceptualisation des lois universelles, que cette impermanence prend un caractère durable ou absolu, et non comme phénomène particulier. L'énonciation de cette loi est l'affirmation d'un concept abstrait, et non la désignation d'un objet concret. Du point de vue bouddhiste, l'énonciation des lois universelles est fonction de causes et de conditions précises.

209 Cf. *Mahā-parinibbāna-Sutta*, VI. Cité dans M. Wijayaratna, *Le dernier voyage du Bouddha*, Paris, Lis, 1998, p.112.

Table des matières

Introduction	p.1
Ière partie - Être et langage : l'impasse idéaliste	
I - Langage et ontologie	p.2
<i>A - L'écueil ontologique</i>	p.3
<i>B - L'impasse nihiliste</i>	p.7
<i>C - Être et néant : une histoire d'affinités philosophiques</i>	p.9
II – Langage et pensée	p.15
III - Le transcendantal et l'a priori	p.19
IV - Philosophie du <i>Vijnānavāda</i> et néo-kantisme	p.20
V - Statut de la conscience et idéalisme philosophique	p.24
Conclusion de la première partie	p.27
IIème partie - La notion d'expérience dans le Bouddhisme	p.28
I - La question de l'expérience	p.28
<i>A - Réception et intentionnalité</i>	p.28
<i>B - Souffrance et expérience</i>	p.32
II - Expérience et mystère de l'existence	p.34
En Conclusion : Sens et Histoire	p.38
