

Bruno Delorme

Sens et sensation dans le Bouddhisme ancien et la pensée du Vijnānavāda

*Le statut épistémique et psychologique de la sensation dans le processus de la connaissance
et dans celui de l'Éveil*

Résumé

L'objet de cet article vise à expliciter la conception de la psychologie de la connaissance propre au Bouddhisme. Deux courants se sont historiquement opposés sur la question du processus de la connaissance : le Bouddhisme ancien, ou *Theravāda*, et le courant du *Vijnānavāda*. Ce dernier s'est volontairement orienté vers un idéalisme qui n'a jamais été partagé par le Bouddhisme ancien. Il représente une dérive philosophique, mais qui n'a pu se faire que sur la base de conceptions psychologiques que cette étude se propose d'analyser. Le thème de la sensation sera le vecteur qui permettra d'aborder les différentes psychologies proposées par ces deux grands courants du Bouddhisme. Le statut épistémique de la sensation, dans le processus cognitif, peut, à lui seul, représenter un critère de classification épistémologique pertinent dans ce débat toujours d'actualité depuis l'Antiquité. Il permet aussi d'expliquer en partie l'infléchissement philosophique des Bouddhismes non-indiens vers des diverses formes d'idéalisme.

Mots clés

Bouddhisme ancien, *Vijnānavāda*, Dignāga, sensation, perception, connaissance, idéalisme, épistémologie, discontinu.

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

Dans le processus de la connaissance, lors duquel presque toutes les facultés humaines sont sollicitées, la sensation occupe une place privilégiée.

C'est elle qui offre un accès au monde extérieur, celui des choses, des êtres et des événements, mais aussi à celui, plus intime, du corps et de la psyché humaine dans toute leur complexité. Plus encore, les sens semblent être les premiers éléments, et la sensation la première faculté, à entrer dans la constitution de la connaissance et dans ses opérations¹. C'est sur elle que repose la possibilité d'avoir accès à la réalité, que celle-ci soit la réalité ordinaire du monde et de la vie, ou la réalité ultime. D'où l'importance de s'interroger sur la nature et la fonction des sens et de la sensation.

1 Cf. par exemple, M. Pradines, *Traité de psychologie générale*, Paris, P.U.F., 1943, deuxième partie.

Dans l'Inde antique, le Bouddhisme a été l'une des premières sagesse à se pencher sur la question de la sensation et à lui attribuer une fonction cognitive et un statut épistémologique précis. C'est ce statut et cette fonction que nous voudrions analyser, en l'abordant de trois façons :

- d'abord, en exposant brièvement les conceptions antiques de la philosophie grecque, afin d'opérer une comparaison entre la pensée bouddhiste et la philosophie stoïcienne, lesquelles semblent partager des conceptions communes ;
- ensuite, en confrontant la pensée du *Vijnānavāda*², école de tendance idéaliste, avec celle du Bouddhisme ancien. Confrontation qui permettra de constater les innovations, mais aussi les ruptures, dans le domaine épistémologique, provoquées par les courants du *Mahāyāna*, et de préciser leur orientation au regard de la pensée du Bouddhisme antique ;
- enfin, en proposant, toujours en référence avec le Bouddhisme ancien, une analyse détaillée de la sensation dans son rapport avec la conscience, afin de la situer le plus justement possible dans le processus de la cognition et dans celui de l'Éveil.

I - Le statut de la sensation dans la philosophie grecque

Dès la naissance de la philosophie grecque, deux écoles se sont opposées quant au statut de la sensation dans le processus de la connaissance³.

Pour Platon, héritier en cela des présocratiques, la sensation est philosophiquement déconsidérée dès lors qu'elle ne satisfait pas aux exigences de la rationalité et aux critères de la recherche de la vérité qui se situe au-delà des apparences ou de l'opinion⁴. Autrement dit, le véritable savoir, sur les choses, le monde, l'être..., ne résulte pas de la sensation, mais d'un travail dialectique capable d'atteindre les essences des choses, par-delà les incertitudes de la sensation toujours soumise aux aléas de la sensibilité et aux changements du monde extérieur. Pour Platon, c'est dès la perception qu'il y a travail de synthèse et d'organisation du perçu par l'âme ou par l'intelligence, qui seules peuvent parvenir à un véritable savoir⁵.

Pour Aristote, au contraire, la connaissance provient des sens par lesquels l'âme peut percevoir l'essence des choses, c'est-à-dire leur forme dégagée de la matière⁶. Les sens sont donc parfaitement crédibles puisqu'ils permettent l'opération de la conceptualisation, nécessaire à l'exercice de la rationalité⁷.

Hormis les néoplatoniciens, les autres écoles philosophiques, comme le Stoïcisme et le Scepticisme, se référeront plus à Aristote qu'à Platon⁸.

Pour les Stoïciens, le processus cognitif obéit au mouvement suivant :

"La sensation (aisthēsis) est un processus corporel (...) dans lequel l'impression d'un objet extérieur se transmet à l'âme. Par l'intermédiaire de ce processus, une image (phantasia) de l'objet est produite dans l'âme, et plus précisément dans la

2 Ce courant, né au IV^e siècle de notre ère, est appelé indifféremment *Yogācāra* ou *Vijnānavāda*, parce qu'il met l'accent, pour expérimenter ou décrire la nature de l'expérience spirituelle ultime, soit sur une forme de *yoga*, soit sur une forme de conscience transcendante (*vijnāna*, en sanskrit). Il se pose en parallèle au *Mādhyamika* en ce qu'il ne donne pas une place aussi importante à la dialectique d'un Nāgārjuna ni au thème de la vacuité. Voir, L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, Paris, Fayard, 1997, ch. VI. Pour une présentation de la pensée de Dignāga, voir, F. Chenet, art. "Dinnāga" in D. Huisman (dir.), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, P.U.F., 1993.

3 Une troisième voie a existé qui va d'Aristote à Averroès et à Albert le Grand. Elle identifie, dans l'âme humaine, deux intellects, agent et possible, en accordant à ce dernier la capacité de contenir les formes, ou idées, de toutes choses. Avec la sensation, ce serait une autre voie de la connaissance. Voir, K. Flasch, *D'Averroès à Maître Eckhart. Les sources arabes de la "mystique" allemande*, Paris, Vrin, 2008, ch. I et II. Et A. de Libera, *La mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Le Seuil, 1994, pp.46-53.

4 Cf. L. Robin, *Platon*, Paris, P.U.F., 1968, pp.36-40.

5 Cf. L. Robin, *op. cit.*, pp.41-43.

6 Cf. P. Pellegrin, *Le vocabulaire d'Aristote*, Paris, Ellipses, 2001, p.8.

7 Cf. P. Rodrigo, *Aristote*, Paris, Ellipses, 1997, pp.5-9.

8 Cf. P. Pellegrin, *Cicéron. Les Académiques*, Paris, Flammarion, 2010, "Introduction", p.20.

*partie directrice de l'âme. La phantasia a un double aspect. D'une part, elle remplace l'objet et s'identifie en quelque sorte avec lui, elle est une image de celui-ci. D'autre part, elle est une modification (pathos) de l'âme, sous l'action de l'objet extérieur.*⁹

De plus, toute représentation s'accompagne d'un discours intérieur qui énonce la qualité de l'objet ayant provoqué l'image, la *phantasia*. Et c'est à cet énoncé que l'on peut ou non accorder sa confiance, ou auquel on peut consentir¹⁰. Le point important est donc de donner son "assentiment", comme disent les Stoïciens, à une représentation aussi objective que possible de la réalité. Pour ce faire, il est nécessaire d'opérer en soi un exercice intellectuel qui vise à cerner les choses au plus près de leur vérité.

Trois étapes résument le processus de la connaissance pour la pensée stoïcienne:

- 1/ l'image (*phantasia*) de la chose, tout d'abord, transmise par la sensation.
- 2/ le jugement, qui est un discours intérieur au sujet de l'image ou de la représentation¹¹.
- 3/ l'assentiment, qui approuve ou non le jugement¹².

Il est à noter que ce ne sont pas les choses mêmes qui touchent l'âme, mais les représentations ou les affects, dont les choses sont uniquement les causes¹³. La représentation, dite "compréhensive"¹⁴, à laquelle on peut accorder son assentiment, est l'œuvre d'un discours intérieur où la conscience distingue ce qui est objectif de ce qui ne l'est pas, et qui peut s'assurer de cette manière de la justesse ou de la vérité de la représentation¹⁵. Resituée dans un contexte dépourvu d'affects, de préjugés et de jugements erronés, la réalité devient accessible, surtout en tant qu'elle est ordonnée ou réordonnée à la Nature universelle¹⁶. Pour cela, les jugements, plus encore que les sens, doivent être sans cesse examinés et réévalués.

Une autre école, le Scepticisme, sera plus critique envers la notion stoïcienne de représentation. En effet, si, pour les Sceptiques, la représentation que nous avons des choses et du monde se trouve être souvent indécidable et peu fiable en soi - suscitant un doute qui doit nous décider à suspendre systématiquement l'assentiment que nous pouvons lui accorder spontanément -, en revanche, la sensation est perçue comme neutre et plutôt digne de confiance¹⁷. Pour ces penseurs, comme pour les Stoïciens, nous ne devons jamais donner notre assentiment, ou notre accord intime, à des préjugés, à des opinions ou à des croyances, mais uniquement à des certitudes¹⁸. Celles-ci peuvent être atteintes à condition de conduire le processus de la pensée selon certains critères, et en rejetant autant que possible de toutes les représentations induites par l'imagination et les constructions mentales a posteriori. Restent donc les sensations qui, elles, ne sont pas gangrenées par les préjugés ou par les

9 Cf. P. Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux pensées de Marc-Aurèle*, Paris, Fayard, 1997, p.119-120.

10 Cf. P. Hadot, *La citadelle intérieure*, op. cit., p.120.

11 Sur la nature de ce discours intérieur, vraisemblablement dépendant d'un langage mental intérieur, on se reportera aux analyses du nominalisme médiéval et contemporain. Voir, C. Panaccio, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Le Seuil, 1999.

12 Sur l'assentiment, nous renvoyons à l'étude de P. Bermon, *L'assentiment et son objet chez Grégoire de Rimini*, Paris, Vrin, 2007. Et à celle de E. Perini-Santos, *La théorie ockhamienne de la connaissance évidente*, Paris, Vrin, 2006, notamment pp.16-56.

13 Cf. P. Hadot, *La citadelle intérieure*, op. cit., pp.123-125. Caractéristique que l'on retrouve aussi dans la pensée du Bouddhisme ancien.

14 La "représentation compréhensive" est celle que nous avons du réel via nos sens qui captent ou saisissent activement les objets. D'où le qualificatif de "compréhensive". Cf.P. Pellegrin, op. cit., pp.19-21. Et F. Ildefonse, *Les Stoïciens. I*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p.99 : "Si les Stoïciens "prennent pour guide la sensation et ont foi en elle pour établir les principes et le reste", c'est au sens où ils admettent pour critère de la vérité la représentation compréhensive."

15 Cf. P. Hadot, *La citadelle intérieure*, op. cit., p.128.

16 *Ibid.*, pp.129-130.

17 Cf. P. Pellegrin, *Cicéron. Les Académiques*, op. cit. : "Arcésilas ne semble pas avoir nié la possibilité que les deux premières conditions de la représentation compréhensive pussent se rencontrer, parce que rien ne permet de dire que nos sens ne sont pas fiables et que les objets ne s'y impriment pas."

18 Cf. Cicéron, *Les Académiques*, op. cit., p.29.

représentations, ainsi que le jugement correct qui permet de parvenir à la certitude que le sage doit acquérir¹⁹.

On le constate donc, la sensation est considérée par la pensée grecque comme une étape essentielle dans le processus complexe de la connaissance humaine. Cette question, envisagée du point de vue de la pensée du Bouddhisme, s'avère d'autant plus fondamentale qu'elle recèle, en son cœur, les possibilités de l'Éveil et de la Délivrance²⁰. Mais les solutions proposées n'ont pas fait l'unanimité dans les écoles du Bouddhisme ancien et celles du Bouddhisme *Mahāyāna*. Non seulement celles-ci se sont parfois longuement disputées entre elles à ce sujet, mais on peut aussi découvrir, selon les écrits émanant des différents penseurs, des conceptions divergentes et surtout des extrapolations provenant de certains courants.

Afin de bien distinguer chaque courant de pensée du Bouddhisme ancien, nous nous appuyerons sur la thèse de Lilian Silburn qui analyse l'ensemble de ces derniers²¹.

II - Le problème de la sensation dans le Bouddhisme du *Vijnānavāda*

Après avoir présenté le foisonnement des écoles nées après la mort du Bouddha et dans les siècles qui ont suivi, L. Silburn s'attache à développer les thèses de l'école de Dignāga²².

Pour cet auteur du VI^e siècle de notre ère, et grand représentant de l'école du *Yogācāra*²³, il existe deux voies de la connaissance²⁴ :

- la première est celle des sens ou de la sensation, qui est une perception directe des choses²⁵. C'est à la sensation qu'il revient d'appréhender directement l'instant, qui n'est pas différente en son essence de la réalité fondamentale ou absolue:

*"L'immédiat ou la réalité ultime représente l'absolument particulier dépourvu de toute relation (...). C'est la chose en soi, inexprimable, indivisible, au-delà de toute détermination (...). La chose en soi est donc à la fois le donné sensoriel et l'absolu (...)."*²⁶

19 *Ibid.*, pp.29-33.

20 Cf. E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien. Des origines à l'ère Saka*, Louvain, Institut Orientaliste, 1976, pp.29-41.

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

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

23 Cf. Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale*, Paris, R. Laffont, 1989, art. "Dignāga".

24 Cf. L. Silburn, *Instant et cause, op. cit.*, p.280 : "À ces deux réalités correspondent deux sources de la connaissance radicalement distinctes et qui se partagent le domaine de la connaissance tout entière: la chose absolue qui est pure affirmation est appréhendée en une sensation (*pratyakṣa*) instantanée (...). À ce premier instant de connaissance directe exempte de toute synthèse et, en ce sens passive, succède l'instant de la création mentale. Qu'on nomme celle-ci conception, jugement, pensée, raison, imagination, mémoire (...) Définie comme une idée associée à une expression verbale, cette connaissance indirecte exprime l'universel, la notion, la négation." Voir aussi, pp.282, 284 : "Ce qui nous amène à dégager les caractéristiques de deux temps radicalement différents et qui correspondent aux deux sources de la connaissance : le temps réel, particulier, l'instant qui est appréhendé par la sensibilité, et le temps construit par l'imagination, la durée." C'est à partir de ce pré-supposé que se sont édifiées par la suite les conceptions selon lesquelles l'Éveil et l'état de délivrance seraient un retour à un état antéprédicatif, spontané et naturel de l'individu, avant même son éducation et sa socialisation. Vision naturaliste et idéaliste que l'on retrouvera dans tous les courants contre-culturels. Il s'agit alors de définir l'itinéraire spirituel comme un retour à un état naturel d'indifférenciation d'avec toutes choses. On songe à la notion de réintégration cosmique chez M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris, Payot, 1954, p.107: "(...) le *samādhi* comme tous les états paradoxaux, équivaut à une réintégration des différentes modalités du réel en une seule modalité: la plénitude non différenciée d'avant la Création, l'unité primordiale. Le yogin (...) réalise également un rêve, qui obsède l'esprit humain dès les débuts de son histoire: coïncider avec le Tout, recouvrer l'Unité, refaire la non-dualité initiale, abolir le Temps et la Création, abolir en particulier la bipartition du réel en objet-sujet."

25 Cf. L. Silburn, *Instant et cause, op. cit.*, p.280: " (...) la chose absolue qui est pure affirmation est appréhendée en une sensation (*pratyakṣa*) instantanée."

26 p.280.

- la seconde est celle de l'intellect, qui opère par déduction à partir des informations fournies par les sens.

Dit autrement, ces deux sources de la connaissance sont respectivement celle du réel singulier, sensible, perçu par la sensation, et celle de l'inférence logique, intellectuelle, qui construit l'universel abstrait, le concept²⁷. La première est une connaissance directe, sensible, passive, instantanée; l'autre est indirecte, noétique, active, temporalisée.

On peut en conclure que tout ce que l'esprit peut inférer, déduire, concevoir ou imaginer au sujet du réel, et que nous transmettent nos sens dans une immédiateté quasi parfaite, ne sont que des ajouts et des surimpressions qui parasitent et dénaturent cette même réalité, qu'elle soit relative ou ultime²⁸. Ce travail de surimposition s'effectue selon une élaboration propre à l'imagination et surtout à l'intellect qui généralise ou universalise les *sense data*, ces données originellement pures et singulières provenant des organes des sens. Ce travail d'abstraction et de conceptualisation dénature la réalité des choses, c'est-à-dire transforme la réalité première, qui échappe à toute prise conceptuelle, en la déformant²⁹. D'où la défiance envers l'intellect prônée par ce courant selon lequel c'est en contournant les opérations conceptuelles qu'il devient possible de se relier directement aux sens et à l'instantanéité du présent, afin de percevoir la réalité telle qu'elle est.

Sous un empirisme apparent, cette thèse penche paradoxalement du côté de l'idéalisme³⁰, qui n'est pourtant pas le propre de la pensée du Bouddhisme ni de son fondateur³¹. En effet, l'une des implications de la pensée de Dignāga, à partir de son épistémologie, est de diviser le monde en deux réalités distinctes : d'une part, une réalité absolue, parfaite et pure, et, de l'autre, une réalité relative, composée d'idées et de concepts³². Ce dualisme foncier qui dénie au monde extérieur sa consistance au profit d'un univers conceptuel imaginaire est la base même de l'édifice idéaliste.

27 Cf. F. Chenet, art. "Dinnāga", in D. Huisman (dir.), *Dictionnaire des philosophes*, op. cit., pp.818-819: "Son originalité [à Dinnāga], est de poser qu'il n'y a que deux sources de la connaissance droite (...): la sensation (*pratyakṣa*) et l'inférence (*anumāna*) ..."

28 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., p.280 : "À cette réalité directe s'oppose, à tous égards, la réalité indirecte, empirique, conditionnée et fictive des constructions de l'imagination. Elle (...) forme le monde empirique des phénomènes, l'ensemble des relations, les constructions logiques que sont le temps, l'espace, le mouvement et la causalité." Nous verrons, plus loin, en quoi ces formulations sont ambiguës et critiquables.

29 *Ibid.*, p.282 : " La pensée transforme en images et en concepts ce qui pour la sensation est singularité, particularité." Et p.283: "L'autre caractère de la connaissance discursive est sa subjectivité, sa nature illusoire et imaginaire : les représentations (...) n'ont qu'une valeur subjective parce qu'elles ne font pas atteindre l'essence de la réalité, la chose transcendante (...); si nous quittons le plan de la réalité empirique pour aborder celui de la réalité absolue, ces mêmes représentations ne sont que fallacieuses surimpositions."

30 L'idéalisme est souvent défini comme l'identité de la pensée et de l'être. Ici, les germes de cet idéalisme se constatent au dualisme affirmé entre les idées et la réalité ultime. Cf. Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale*, op. cit., art. "Yogācāra." Nous expliquerons par la suite en quoi cette pensée, qui a surévalué le rôle de la sensation, est tombée dans l'idéalisme. Rappelons, pour mémoire ce qu'est l'idéalisme à partir d'une définition de l'idéalisme allemand 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. " C'est également le thème, dans la plupart des mystiques orientales et occidentales, de l'identité de l'*ātman* et du *Brahman*, de l'être humain et de l'Être divin, de l'âme humaine et de l'Âme cosmique... Et ce qui disparaît, dans cette fusion mystique, c'est la réalité et la consistance du monde, celle de l'histoire, de l'acte, de la souffrance..."

31 On peut voir des prémices dans la pensée de la secte *Mahāsāṃghika* qui est apparue après le troisième concile de Pataliputra (IVe siècle avant notre ère) et divisa la communauté bouddhiste. Cette école répandit les idées qui furent à la base du Bouddhisme *Mahāyāna* et qui contiennent tous les germes de l'idéalisme *Yogācāra*. Cf. *Dictionnaire de la sagesse orientale*, art. « Mahāsāṃghika ».

Cependant, avant d'entrer plus avant dans ce sujet, il nous a semblé qu'une comparaison entre la pensée de l'école du *Yogācāra* et celle de la philosophie grecque, notamment des penseurs de la Nouvelle Académie qui disputaient sur ce sujet à l'époque de Cicéron, serait éclairante pour notre propos³³. Car pour les deux écoles, la sensation a été perçue comme une source d'information quasiment pure et neutre au regard de l'intellect et de l'imagination, accusés d'interférer avec le réel.

III - Philosophie stoïcienne et pensée du *Vijnānavāda*

Dans sa conception de la perception et de la cognition, la pensée de Dignāga ne semble pas très éloignée de celle des Sceptiques et des Stoïciens³⁴.

En effet, elle fait prévaloir l'intuition³⁵ et la sensation³⁶ sur le concept et les constructions intellectuelles. Plus encore, la sensation ne doit rien à l'intellect du fait même que: "*les sens ne peuvent faire d'erreur puisqu'ils sont dépourvus de jugement*"³⁷. La conclusion s'impose d'elle-même : pour trouver la réalité ultime et parvenir à la Délivrance, on ne peut se fier ni aux représentations, ni aux spéculations intellectuelles, ni aux fantasmagories de l'imagination³⁸. Aussi faut-il s'en tenir à la sensation, car celle-ci est une perception directe de la réalité sensible, semblable à l'intuition mystique qui perçoit la réalité ultime, notamment en ce qu'elle nous fait toucher l'instant présent, au-delà de toute durée élaborée

32 Et non pas la réalité du *nirvāna* se distinguant du *samsāra*. Ce qui pose problème dans cette vision est le l'absence de référence au monde qui a subitement disparu pour faire place à la dimension noétique, hypertrophiée. Voir, F. Chenet, art. "Dinnāga", *op. cit.*, p.819 : "C'est en raison de cette coupure décelée au sein même de la perception que l'idéalisme de Dinnāga affirma l'existence de deux plans de réalité, une réalité absolue, réalité nue et sans aucune couleur, rien qu'une base pour y construire des idées générales, qui représentent une réalité de second ordre, surimposée à la précédente par l'imagination créatrice. Il s'ensuit que ce n'est pas l'objet qui crée la connaissance, mais la connaissance qui crée l'objet." Principe d'ordre idéaliste.

33 Cf. F. Ildefonse, *Les Stoïciens. I*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, ch. II.

34 La pensée du *Vijnānavāda* est fortement dépendante de l'école *Sautrāntika*. Voir, Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale*, *op. cit.*, art. "Sautrāntika". Et, Ph. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, Le Seuil, 2001, art. "Sautrāntika" : "La conscience et ses objets d'appréhension sont en effet de nature différente et un contact direct ne saurait se produire entre eux du fait de cette différence de nature. La nature de l'objet reste cachée à la conscience, qui ne peut se faire qu'une représentation illusoire de l'objet et donc du monde. Cette représentation est la vérité conventionnelle du phénomène. (...) En d'autres termes, l'expérience sensible brute qui nous parvient par les cinq facultés des sens est la base de désignation sur laquelle la conscience plaque des noms qui désignent des réalités d'ordre universel. Or un nom ou un concept d'ordre universel appliqué à une expérience singulière nous donne à voir la réalité sur un mode superficiel qui n'est pas sa réalité brute. Seule l'expérience singulière a ses caractéristiques propres qui relèvent de l'absolu. Mais en tant que telle elle est indicible et ineffable. On ne peut que se la représenter." On reconnaît ici des thèses mêlant, de façon intriquée, empirisme (la place des sens), scepticisme (doute quant aux représentations mentales), idéalisme (la vraie réalité est cachée derrière un voile d'illusion, comme la *māyā* hindoue), nominalisme simpliste (les noms "plaqués" sur les réalités) et vision mystique (réalité "ineffable"). Le dilemme est posé d'emblée par le texte : soit on se représente le réel, mais en ne percevant que son apparence, soit on en a une expérience, mais celle-ci est ineffable et irréprésentable. Ce sont les bases mêmes de l'idéalisme. Ainsi, la vision mystique sera toujours indicible et relèvera du mystère et de l'incommunicabilité.

35 En sanskrit, *pratyakṣa* : "visible, qui est devant les yeux, évidence, perception." Voir, N. Stchoupak, L. Nitti et L. Renou, *Dictionnaire sanskrit-français*, Paris, Maisonneuve, 1997, p.468. Cf. L. Silburn, L. Silburn, *Instant et cause*, *op. cit.*, p.281 : "*Pratyakṣa*, la connaissance immédiate, sensation ou intuition (*nirvikalpa*) est définie par Dignāga : " Une connaissance exempte de construction conceptuelle."

36 En sanskrit : *vedāna*.

37 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, *op. cit.*, p.281.

38 Il faudrait y ajouter la mémoire, qui sert aussi bien à la constitution de l'objet appréhendé qu'à sa reconnaissance. Voir, L. Silburn, *Instant et cause*, *op. cit.*, p.383 : "Bien qu'ils frôlent l'hérésie, les Sarvastivādin n'en présentent pas moins une conception intéressante de la mémoire. Après l'avoir définie comme un élément (*dharma*) en vertu duquel la pensée n'oublie pas l'objet, ils soutiennent que la mémoire (*smṛti*) est présente dans tout moment de pensée, au même titre que la concentration, l'acte d'attention, la décision, la notion, la sensation, etc."

postérieurement et artificiellement³⁹. Entre les deux moments se situe le travail de l'intellect et de l'imagination qui ne font qu'interférer, ou qui sont des obstacles dont il faut se défaire.

Aussi, parmi les deux principales sources de la connaissance, à savoir l'appréhension directe par les sens et la construction mentale, faut-il toujours préférer la première. Il semble donc que la philosophie grecque a trouvé des échos dans les courants du Bouddhisme *Mahāyāna* des premiers siècles de notre ère, ou que ces pensées géographiquement lointaines ont pu converger sur des points précis, comme la question de la sensation, dans leurs conceptions psychologiques respectives.

Pour autant, la comparaison avec la pensée grecque trouve ici ses limites.

Même l'ataraxie, " *cette parfaite paix de l'âme qui naît de la libération des passions*"⁴⁰ visée par le sage - qu'il soit stoïcien, sceptique ou épicurien -, ou encore l'union avec l'Un des néoplatoniciens, ne sont en fait, pour le bouddhiste, que des états de conscience particuliers et parfois non dénués d'ambiguïtés. Au mieux s'accordent-ils avec l'état d'équanimité, le quatrième *jhāna* décrit par le Bouddhisme ancien⁴¹. Mais, à l'évidence, ils ne correspondent pas à l'Éveil, et, d'un point de vue bouddhique, ne peuvent être considérés que comme des étapes préparatoires à celui-ci. En ce sens, bien des divergences apparaissent entre les philosophies grecques et le Bouddhisme.

Ainsi, celui-ci ne cherche pas à adhérer systématiquement à un ordre cosmique comme le fait le sage grec. Ordre cosmique dont l'être humain serait tributaire, ou dont il ne serait qu'un élément plus ou moins signifiant⁴².

Or, le moine bouddhiste ne cherche pas à s'accorder à un ordre du monde ni à s'unir mystiquement ou intellectuellement à un ordre cosmique, mais il tente plutôt, par son ascèse méditative, à se détacher du monde. D'où son retrait de la société et son statut de renonçant. Ainsi le Bouddhisme dépasse à la fois les cadres du social, du naturel et du religieux. Ce que ne pouvaient concevoir les sages grecques, toutes fascinées par l'ordre cosmique⁴³. De plus, l'ontologie, qui est à ce point si prégnante dans toute la philosophie grecque qu'il serait possible de la définir par cette seule découverte ou par cette invention, n'existe pas pour le Bouddhisme. En effet, celui-ci pense le monde à partir de l'acte et non de l'être, lequel n'en est qu'un effet et ne le précède pas⁴⁴. Enfin, le moine bouddhiste n'a pas vocation, comme le sage grec, à transformer le monde, à l'améliorer, à le réformer ni même à le contempler dans son ordonnance cosmique. Mais il le quitte et s'en détache définitivement, comme le fit, jadis, le Bouddha en personne. Ce retrait du monde est un signe distinctif du Bouddhisme au regard d'autres spiritualités, souvent plus engagées, et des religions en général.

39 *Ibid.*, pp.281-282.

40 Cf. I. Gobry, *Le vocabulaire grec de la Philosophie*, Paris, Ellipses, 2000, p.28.

41 Cf. L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, Paris, Fayard, 1997, pp.52-54.

42 Cf. P. Hadot, *La citadelle intérieure*, *op. cit.*, p.115 : " La discipline du désir consiste en effet essentiellement à se replacer dans le Tout cosmique, à prendre conscience de l'existence humaine comme celle d'une partie qui doit se conformer à la volonté du Tout, c'est-à-dire de la Raison Universelle." Cette discipline a des conséquences aussi politiques, puisque le Tout est aussi celui de la société humaine. En appliquant ce principe à la conception du monde, et en remplaçant le Tout par Dieu et sa volonté, le Christianisme retrouvera des accents Stoïciens. On pourrait évidemment comparer cette raison universelle au *dharma* du Bouddhisme. Mais celui-ci recouvre des acceptions qui sont plus proches du droit romain (*ius* et *fas*) que de la raison grecque (*logos*). Cf. N. Stchoupak, L. Nitti et L. Renou, *Dictionnaire sanskrit-français*, *op. cit.*, art. " *dharma*", p.337, et L. Silburn, *Instant et cause*, *op. cit.*, pp.171-177.

43 Cf. R. Bregue, *Aristote et la question du monde*, Paris, P.U.F., 1988. Le problème, posé par ce rapport au cosmos, est celui de savoir comment sauver philosophiquement les apparences, et plus tard, théologiquement et sous l'influence du Christianisme, comment rédimmer la contingence.

44 D'autant que, pour le Bouddhisme, l'être ne s'oppose pas tant au devenir qu'il en est un aspect ou un effet de celui-ci, indissociablement. Voir, L. Silburn, *Instant et cause*, *op. cit.*, pp.170, 191, 265, 272 et 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."

IV - La sensation : un moyen idéal d'accès au réel ?

Jusqu'ici, nous avons pu suivre le cheminement de la pensée du *Vijnāvāda*, et lui accorder toute l'attention qu'elle mérite. Mais deux points demeurent encore problématiques :

- d'abord, celui de savoir si la sensation est un moyen d'accès au réel aussi neutre et direct que l'affirment Dignāga et ses successeurs ;

- ensuite, de savoir si cette pensée présente une similitude aussi parfaite avec l'intuition mystique, censée mener à l'Éveil ou encore lui être équivalente.

Le premier point sera exposé tout d'abord du point de vue *Vijnāvāda* avant de le comparer avec les textes de l'ancien Bouddhisme. Le second reprendra les conclusions de L. Silburn pour les analyser et les discuter⁴⁵.

A - Sensation et causalité

En suivant les différentes étapes du processus de la sensation et de la connaissance⁴⁶, exposées par L. Silburn, on constate qu'il comporte trois moments distincts :

1/ tout d'abord, celui de la sensation pure ou externe,

2/ puis, de la sensation mentale ou interne,

3/ enfin, celui de la conscience de soi et de la construction imaginaire du moi, propre au désir et à l'imagination⁴⁷.

Pour le *Vijnāvāda*, les moments 2⁴⁸ et 3 sont le creuset où s'édifie la dualité qui emprisonne l'esprit dans un filet aliénant, et où se construit la durée aussi douloureuse qu'illusoire⁴⁹. En tant que telle, la sensation est donc un instant pur de toute surimposition. Ce n'est qu'ensuite qu'advient le travail de l'imagination qui va lier ensemble les sensations, avant de les joindre au processus d'intellection ou de représentation⁵⁰.

Il est cependant étrange de lire sous la plume de L. Silburn que ces moments se succèdent sans s'enchaîner⁵¹, en affirmant qu'il existe entre eux une relation de cause à effet pourtant dénuée, quasi magiquement, de "toute influence mutuelle"⁵². C'est à la pensée qu'il reviendrait de produire cette relation, totalement imaginaire :

45 Ce sera l'objet du ch. V.

46 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., p.290. Cette description est cependant nuancée et compliquée aux pp.291-292, par la mention de l'apparition de la conscience dès l'instant de la sensation, et même du désir: "(...) tous les phénomènes mentaux (...) sont accompagnés nécessairement de conscience, ils sont conscients d'eux-mêmes. (...) Toute sensation donne nécessairement naissance à la conscience du moi." (p. 291). Cela contredit ce qui a été affirmé précédemment aux pp.280, 282-284, sur l'instant pur et la durée mentale. Tout est loin d'être cohérent dans cette présentation parfois confuse. D'autant que la construction cognitive se fait aussi à partir de la conjonction des deux sources de la connaissance, sensation et construction mentale, notamment p.300 : "Dans le but que poursuit le désir s'effectue la coopération des deux sources indispensables à la connaissance : sans données sensorielles ou chose ultime, il ne saurait y avoir d'efficace et la pensée serait demeurée dans la fiction. Sans construction il n'y aurait pas eu d'unité d'intention et, partant, pas d'objet construit".

47 *Ibid.*, pp.290-299.

48 Ce moment pourrait aisément s'apparenter à la notion de "sens commun" chez Aristote, qui fut développée par les penseurs médiévaux. Le rôle de ce sens commun est d'unifier les sensations et les perceptions. Voir, Aristote, *De l'âme*, III, 1-2. G. Romeyer Dherbey (dir.), *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, Paris, Vrin, 1996, pp.127-147. B. Th. de Crussol des Epesse, *La psychiatrie médiévale persane*, Paris, Springer, 2010, pp.51-52.

49 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., pp.290-299.

50 *Ibid.*, p.336 : "Les sensations ne sont pas naturellement liées, il est nécessaire que notre imagination les lie."

51 p.291 : "Néanmoins, il ne faudrait surtout pas imaginer qu'il existe une transition entre les trois instants successifs, car ceux-ci demeurent parfaitement hétérogènes: l'un ne surgissant que lorsque le précédent a achevé sa fonction." Et, p.281: "À l'instant indispensable de la sensation va succéder l'instant de construction logique dont résultera la perception sensorielle complète."

52 p.301 : "Entre le moment de la sensation et celui de la construction existe une relation de cause à effet, au sens de consécution ou coordination, qui exclut toute influence mutuelle."

"Le moment passé de la sensation n'exerce donc aucune pression sur le moment présent de la construction. Bien au contraire, c'est la pensée qui se tourne vers les moments passés et leur impose une connexion, toute mentale."⁵³

Cette dissociation de la relation de causalité fait songer aux spéculations humiennes sur la question⁵⁴. Selon Hume, la causalité ne serait que le fruit de l'imagination, et il n'y aurait pas de différence épistémique entre croyance et connaissance. Sans entrer dans cette question, mais qui fut philosophiquement tranchée⁵⁵, c'est sans doute s'avancer imprudemment, comme le fait L. Silburn, que de dire que les moments de la série épistémique ne sont pas enchaînés et qu'ils ne dérivent d'aucune causalité⁵⁶. En effet, comment la pensée, ou l'ego qui lui est lié, mais qui n'est qu'une illusion d'après le *Vijnāvāda*, disposerait-il d'un si grand pouvoir d'agencement sur les événements extérieurs ou sur la temporalité elle-même s'il n'y avait aucune causalité pour les relier en une chaîne douloureuse? Et si la pensée n'a aucune efficience en tant que telle, ne reviendrait-il pas plutôt à la puissance des actes, c'est-à-dire au *karma*, d'agencer naturellement ces moments les uns aux autres en enfermant la conscience et le corps dans une durée fatale? De plus, comment oublier que ces moments ne sont enchaînés les uns aux autres que parce qu'ils sont d'abord les maillons de la production conditionnée⁵⁷? N'est-ce pas d'ailleurs ce processus karmique qui les rend interdépendants, notamment en créant des liens solides entre eux dans une chaîne continue et fatale? Liens auxquels doit normalement échapper le yogi dans son travail de détachement ou dans sa vision mystique toujours concentrée sur le seul moment présent ou sur le pur instant jaillissant. Autrement, on ne comprendrait pas ce qui fait de ces moments ou de ces maillons un processus solide, cohérent et récurrent, à l'instar de tout ce qui aliène la conscience dans le cycle des renaissances et du *samsāra*. À commencer par la conscience elle-même, en tant que phénomène produit par la chaîne interdépendante.

Aussi pouvons-nous d'ores et déjà comprendre que, dans cet enchaînement causal, le rôle de la sensation est rien moins que neutre, et qu'en tant que moment de la production conditionnée, elle est déjà un élément essentiel de la causalité karmique⁵⁸. C'est pourquoi tout en donnant accès à la réalité

53 *Ibid.*

54 Cf. J. M. Besnier, *Les théories de la connaissance*, Paris, P.U.F., 2005, pp.39-65.

55 Cf. J. M. Besnier, *Les théories de la connaissance*, *op. cit.*

56 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, *op. cit.*, p.156 : "On parcourt également la série, ici et là dans les deux sens et au moyen d'une intuition qui se réalise en un enchaînement d'étapes; on remonte de membre à membre, chacun supposant l'existence du précédent et sans qu'intervienne une causalité réelle qui souderait les termes entre eux." Et p.174 : "Les maillons de la chaîne, les *nidāna*, ne sont pas soudés les uns aux autres par une causalité substantielle (...) "Ceci étant, cela est" telle est leur loi." La question qui se pose est de savoir ce qui constitue exactement la chaîne de la production conditionnée s'il n'y a aucune causalité qui lie et entraîne l'ensemble du dispositif? Car, en l'absence de celle-ci, par quoi serait-on alors enchaîné? La loi énoncée par le Bouddha n'est-elle pas une loi de causalité et de conditionnalité (les deux) inhérentes au *Dharma* lui-même? Qu'un interstice ou un vide puisse exister entre les maillons ou les moments de la chaîne ne signifie pas que la loi de causalité soit inefficace. En ce sens, la discontinuité, ou la vacuité, n'invalide pas la causalité. Ce que l'auteur reconnaît par ailleurs, aux pp.158-159, mais qui contredit son analyse ultérieure, en parlant du Bouddha: "Son effort consistera justement à préciser ce qu'est ce principe de continuité et à quelle causalité il obéit (...) cette loi est celle du *pratīyasamutpāda*, l'enchaînement des causes selon la formule : "si cela est, ceci devient". Par cette attitude, le Buddha semble bien marquer que les questions relatives aux phénomènes passés et futurs ne l'intéressent guère, à l'encontre de la loi de dépendance causale qui conditionne l'apparition et la disparition de ces phénomènes." Voilà qui est plus clair. Mais pourquoi affirmer que le Bouddha ne s'intéresse pas au passé et à l'avenir alors qu'il décrit la loi de production conditionnée qui spécifie l'enchaînement qui lie l'être humain dans la temporalité? Le désir de l'auteur de rejeter cet aspect de la question ne respecte pas la pensée du Bouddha.

57 La production conditionnée ou *pratīyasamutpāda*, est la loi de l'agencement causal et conditionnel trouvée par le Bouddha lors de son Éveil, conjointement aux vérités sur la souffrance. Elle énonce l'ensemble des causes qui aliènent l'être humain, à la fois dans le long cycle des renaissances qui l'emporte irrésistiblement de vie en vie, et dans les cycles courts qui se produisent de nombreuses fois lors d'une même existence, aliénant un peu plus à chaque fois la conscience prise à ce piège quasi inextricable. Douze causes se succèdent ainsi régulièrement, qui vont de l'ignorance jusqu'à la mort et la renaissance. Le cœur de cette chaîne se situe au niveau de la sensation, du désir et de l'attachement, qui en forment le noyau central. Cf. E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien*, *op. cit.*, pp.38-45.

des choses et du monde, la sensation n'est pas un facteur dépourvu de toute ambiguïté. Nous allons y revenir plus longuement.

B - Analyse de la sensation dans le processus cognitif : continuité ou discontinuité ?

L'autre question qui se pose est de savoir si l'ensemble du processus cognitif, au moins celui qui débute avec la sensation pour s'achever dans la représentation ou le concept, est un processus diffracté, désuni et désarticulé, comme le soutiennent les auteurs du *Vijnāvāda* avec L. Silburn ? Ou, au contraire, si c'est un mécanisme unifié, déjà synthétisé dès qu'il apparaît et se met en mouvement⁵⁹?

Étonnamment, à l'inverse de la thèse idéaliste, à laquelle s'attacheront tous les courants issus du *Mahāyāna*, le Bouddhisme ancien affirme que ce processus est a priori unifié. C'est d'ailleurs ce qui fait sa force et sa cohérence. Un passage du *Majjimanikāya*, à propos du fonctionnement des cinq *skandhā*, le confirme :

"Toute sensation, notion et connaissance sont choses associées et non dissociées, il est impossible de les séparer les unes des autres et de montrer leur différence, car ce que l'on ressent on le conçoit, et ce que l'on conçoit on le connaît."⁶⁰

Le processus est ainsi décrit comme un mouvement d'ensemble, un devenir difficilement répressible, un tout insécable formant un cycle unifié, quoique différencié. Plus précisément, et en approfondissant l'analyse de la sensation et de son rapport à l'instant, il est possible de déduire qu'il existe deux types de discontinuité :

- le premier est propre au cycle de la production conditionnée. C'est discontinuité advient en fin de cycle, quand le processus entier de la chaîne des causes, des conditions et de leurs effets s'achève ou expire, avant qu'un autre commence. Entre les deux, il est possible de constater un arrêt, ou de repérer une pause, un vide ou un espace, pendant lesquels la conscience peut parvenir à se libérer ou à se détacher;

- le second est celui qui est inhérent à tous les *dharmā*⁶¹. Cette discontinuité est à la fois celle du vide qui les sépare initialement, et celle qui permet ensuite à la tension psychique, qu'elle soit due au désir, à l'ignorance ou aux passions, de les articuler inextricablement en une chaîne causale ou fatale. Cette discontinuité des instants et des *dharma* est celle à laquelle le texte de L.Silburn se réfère régulièrement. Mais c'est là où le paradoxe philosophique du Bouddhisme touche à un point crucial. Car si le *Vijnāvāda*, d'un point de vue épistémologique, se situe, de par son idéalisme, du côté de la continuité des choses - visant par là même à leur unification mystique ou à leur unité originelle -, mais tout en insistant sur la discontinuité du processus cognitif, le Bouddhisme ancien, à l'inverse, en tant que partisan résolu de la discontinuité originelle, affirme la continuité de la cognition, en accord avec la théorie de la production conditionnée.

Les deux courants s'opposent donc sur cette question :

- L'un, le *Vijnāvāda*, prend acte de la discontinuité des choses, mais en posant en premier leur unification ou leur unité primordiale, tel un état originel pur et parfait que l'intrusion de la pensée viendrait perturber, et qu'il serait possible de retrouver par l'intuition mystique⁶². Il faut donc, selon ses partisans, retrouver, grâce à l'intuition mystique, cet état originellement pur et parfait que la cognition

58 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., p.198. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravāda*, Paris, Asia, 2009, pp.240-250.

59 Avec ce processus cognitif, apparaît le cycle des renaissances.

60 Cf. E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien*, op. cit., p.30: "Les cinq agrégats sont inséparables. Les textes montrent que le passage d'une existence à l'autre, le développement de la conscience sont inexplicables indépendamment de la corporalité, de la notion, de la sensation et des volitions."

61 C'est la caractéristique de l'impersonnalité de tous les *dharmā*, leur vacuité aussi. Voir, W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, op. cit., pp.84-85.

62 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., pp.302-303.

ne fait que troubler inutilement par l'introduction de l'artifice de la dualité du sujet et de l'objet⁶³. Et chercher ensuite, au-delà de cette dualité, créée par l'intellect, et de l'instantanéité, perçue par la sensation, la réalité spirituelle sous-jacente qui se présente sous la forme d'une unité métaphysique et d'une plénitude ontologique.

- L'autre, le Bouddhisme ancien, affirme, en revanche, la discontinuité initiale des *dharmā*, afin de montrer le caractère factuel et impermanent de la continuité créée artificiellement, mais sans chercher une quelconque réunification mystique avec un donné spirituellement pur⁶⁴. Car si la continuité provient d'une vision égarée ou fautive des choses, aucune non-dualité, encore moins unité du tout, ne peut s'y substituer pour en combler le vide, comme par enchantement. Au contraire, c'est la discontinuité des choses, leur séparation initiale, qui demeure la véritable vision conférée par l'Éveil⁶⁵.

Pour le *Vijnāvāda*, la discontinuité n'est qu'une apparence, une illusion superficielle, un mal dont il faut se défaire grâce à la prise de conscience de l'universalité de l'esprit dans le monde, de sa présence totale et englobante. En cela, ce courant rejoint la pensée des *Upanisads*⁶⁶. Pour le Bouddhisme ancien, cette conception d'une plénitude ontologique, proche de celle des *Upanisads*, relève d'un fantasme spirituel, d'une grave méprise, et d'une erreur fatale sur la réalité même des choses et de l'existence.

La conception du *Vijnāvāda* relève donc d'une extrapolation et d'un choix philosophique tout à fait contestables. Pour s'en convaincre, il suffit de choisir quelques textes de l'ancien Bouddhisme sur la sensation, et de constater les nettes différences qui les séparent d'avec ceux du *Yogācāra* de Dignāga.

C - Place de la sensation dans la production conditionnée

Pour l'ancien Bouddhisme, la sensation n'apporte pas de connaissance aussi immédiate comme celle de l'instant. Surtout, elle n'est pas le moment inchoatif du processus cognitif. Quelque chose d'autre la précède ou l'englobe.

En effet, dans les premiers essais de représentation systématique de la connaissance élaborés par le Bouddhisme ancien, la sensation est traitée, dans le cycle de la production en dépendance, c'est-à-dire

63 Cf. J. M. Vivenza, *Tout est conscience*, Paris, A. Michel, 2010, p.61: "Soutenir la seule réalité de la conscience, comme le fit l'école Yogācāra, c'était au fond convenir que la conscience représentait l'unique domaine tangible et effectif englobant toutes les formes existentielles, incorporant et incluant la multitude des diverses expériences qui peuplent l'immense monde. C'était faire de la conscience, de l'esprit, l'explication véritable de la situation dans laquelle sont plongés les êtres, l'effective cause de leur état présent, de leur détermination ontologique, de leur statut et place au sein de l'océan du *samsāra*." Parfait credo idéaliste aux antipodes du Bouddhisme premier, et qu'il contredit en évacuant la place du *karma*, des actes, au profit de l'esprit. L'auteur fait une confusion regrettable entre les termes *citta* et *vijnāna*, tous deux désignant la conscience, mais sous deux modes différents. L'un est la conscience active, la pensée en acte qui réfléchit, observe, analyse, déduit. Elle peut aussi être l'esprit. L'autre est la conscience en tant que connaissance sensorielle, liée aux organes des sens. Voir, N. Stchoupak, L. Nitti et L. Renou, *op. cit.*, art. "Cit-", "citta", et "vijnāna". Et Collectif, *Dictionnaire de la sagesse orientale, op. cit.*, art. "Vijnāna : terme désignant les six sortes de conscience (c'est-à-dire les cinq organes des sens et la conscience psychique) qui se manifestent au "contact" de l'organe des sens avec l'objet sensible correspondant".

64 Cf. L. Silburn, *Instant et cause, op. cit.*, p.174 : "L'ambiguïté du terme *dhamma* vient précisément du fait qu'il désigne des choses discontinues ainsi que leur loi d'interdépendance, mais cette ambiguïté disparaît dès qu'on se reporte au problème tel qu'il se posait à l'époque du Buddha : si les choses peuvent être en connexion, au sens nouveau que le Buddha donnera au terme *nidāna*, ce n'est que parce qu'elles sont naturellement séparées : discontinuité et relation ne sont qu'un même aspect d'une même intuition : il n'y a pas de connexion possible si les expériences ne sont pas originellement isolées les unes des autres, car la connexion n'a rien d'une relation qui unirait substance et attribut."

65 *Ibid.* : "Les maillons de la chaîne, les *nidāna*, ne sont pas soudés les uns aux autres par une causalité substantielle (...) "Cela étant, ceci est" : telle est leur loi. Cette vision d'interdépendance s'oppose à la vue fautive de l'*ālaya* dans laquelle les *dhamma* apparaissent aux ignorants comme des substances réelles, agglutinées les unes aux autres." Les *dharmas* sont certes isolés et discontinus, mais ils se regroupent dans le processus de la production conditionnée pour former une chaîne puissante.

66 p.153: "Pour l'Upanisad, la continuité est essentielle, l'homogénéité foncière; l'être ne présente ni lacune, ni vide, ni détermination. Dès qu'on retourne à la réalité même, l'*ātman*, le Soi universel, grâce à une intuition d'ordre mystique, on accède à l'unité du sujet et de l'objet." C'est exactement ce que recherche le *Vijnāvāda*, et qu'il décrit quasiment dans des termes identiques.

le *pratityasamutpāda*, comme un élément qui n'advient pas en premier, mais seulement en septième position (appelée : *nidāna*). Notamment après l'ignorance, les compositions (*samskarā*)⁶⁷, le corps et le contact⁶⁸. Surtout, elle apparaît après un facteur d'importance qui est la conscience (*vijnāna* - 3ème *nidāna*)⁶⁹. Cette conscience a été conditionnée par les *samskarā*, et conditionne à son tour les organes des sens, bases du contact et de la sensation⁷⁰.

Ailleurs, dans la classification du composé psycho-somatique humain en cinq ensembles (*skandhā*)⁷¹, la sensation est répertoriée en second, après la forme et avant la perception⁷². Mais cette dernière classification est statique, ou structurelle, et ne vise qu'à analyser chaque ensemble pour ce qu'il est. Tandis que la production conditionnée offre un tableau dynamique de la constitution du sujet humain, à la fois dans sa structure et dans son fonctionnement. C'est pourquoi la sensation n'advient qu'après bien d'autres facteurs. Enfin, du point de vue des Quatre Nobles Vérités, ce que perçoivent les sens ou ce qu'apporte la sensation, ce n'est pas d'abord la réalité ineffable et singulière, l'Absolu, ni même l'instant dans sa pureté, mais c'est l'impermanence et la souffrance.

Un texte du *Majjimanikāya* offre une vision des choses extrêmement stimulante pour notre propos. Il s'agit de la présentation des cinq *skandhā* en rapport avec l'élément de la conscience et des conséquences qui s'ensuivent. En voici le début :

"Quoi qu'il y ait de forme (*rūpa*) dans la conscience, par cela s'élève ce qui appartient à l'agrégat de la forme corporelle allié à l'attachement à l'existence.
Quoi qu'il y ait de sensation (*vedāna*) dans la conscience, par cela s'élève ce qui appartient à l'agrégat de la sensation allié à l'attachement à l'existence."⁷³

La même formule est répétée pour les autres *skandhā* : la perception, les *samskarā* (les conditionnés de l'existence, qui conditionnent à leur tour), et la conscience.

Trois éléments apparaissent comme déterminants dans ce texte :

- d'abord, il n'est fait mention de la sensation qu'en corrélation avec la conscience. De même pour la perception et les autres *skandhā*. Or, la conscience ne crée pas la sensation, pas plus qu'elle ne crée le monde qu'elle perçoit. Mais elle conditionne la sensation ;

67 Ce terme signifie tout à la fois : "les choses composées, les fonctions psychiques et les actes", d'après A. Bareau, *Bouddha*, Paris, Seghers, 1962, p.211. Voir, L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., p.255 : "Au sens large (...); *samskāra* signifie à la fois l'activité structurante et la structure, le conditionnant et le conditionné."

68 Cf. P. Magnin, *Bouddhisme, unité et diversité. Expériences de libération*, Paris, Le Cerf, 2003, pp.149-165.

69 Voici la traduction d'E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien*, op. cit., p.40 : "Conditionnée par la connaissance est la mentalité-corporéité." L'auteur ajoute : "Par mentalité il faut entendre les trois skandha mentaux à l'exception du vijnāna : la sensation (*vedāna*), la notion et les volitions." Du fait même de la présence du corps, les sensations s'y trouvent déjà incluses, au moins de façon latente, mais ne jouent pas encore leur rôle qui interviendra avec le contact.

70 Cf. A. Bareau, *Bouddha*, op. cit., p.119. Le problème soulevé ici pourrait déjà être celui d'un possible pré-idéalisme qu'impliquerait la présence de la conscience précédant, dans le processus cognitif, les sensations et les perceptions, telle une chose en soi. C'est ce que suggère L. Silburn, p.201, en commentant le premier verset du *Dhammapada*, lorsqu'elle écrit qu' "il est possible de faire remonter aux *samskāra* du plus ancien Bouddhisme les germes d'un idéalisme de l'activité de la pensée qui n'atteindra vraiment son apogée que dans le système *Vijnānvāda*." Or, il n'en est rien. Car la conscience (qu'elle soit nommée *citta* - "conscience" - *manas* - "pensée" - ou *vijnāna* - "esprit" -) n'a rien d'un principe métaphysique créateur du monde et de la vie, encore moins est-elle une cause première. Mais c'est à l'intérieur même de l'existence humaine, dans le composé psychosomatique, que la conscience peut émerger, et c'est à partir de ce même composé, auquel elle participe, que son influence peut s'exercer, inséparablement. En revanche, il est possible de repérer l'idéalisme implicite de L. Silburn influençant sa thèse lorsqu'elle propose de traduire le *vijnāna* par : "conscience discriminatrice du moi et du non-moi" (p.206), ce qui représente une extrapolation d'inspiration quasi vedantique, insistant sur la dualité que produit la conscience, mais ignorée des textes bouddhiques.

71 Traduits généralement par "agrégats". Ce sont les composés psycho-somatiques de l'être humain : le corps, la sensation, la perception, les formations mentales (*samskāra*), la conscience.

72 Cf. A. Bareau, *Bouddha*, op. cit., pp.24-25.

73 Cf. Nyanatiloka, *La parole du Bouddha*, Paris, Maisonneuve, 1935, pp.24-25.

- ensuite, chaque agrégat est considéré non pas comme isolé dans sa fonction, mais comme un ensemble qui à chaque fois "s'élève", c'est-à-dire qui apparaît et se manifeste en relation avec la conscience ;

- enfin, chaque ensemble ou agrégat ne se manifeste qu'en tant qu'il est lié à l'existence. Ce lien signifie l'attachement du sujet, de l'ego ou de la personne à ce qui apparaît à chaque fois et par l'intermédiaire de chaque *skandha*.

On le voit donc, la sensation n'advient en tant que telle que dans un processus complexe qui se trouve déjà immiscé dans la conscience, ou lorsque la conscience lui est associée⁷⁴. Association qui permet effectivement de reconnaître la sensation en tant que telle, sans quoi celle-ci ne pourrait être perçue, ni même émerger. Cette conjonction du sensible et du mental permet d' "élever" ensuite, comme dit le texte, ce qui lui appartient, c'est-à-dire de faire apparaître tout ce que les sensations ne cessent de véhiculer. Et cela n'est possible que parce que cet ensemble sensible, ce flux de sensations, est lié à l'existence par l'attachement. Attachement qui forme un lien, lequel est cause de souffrance.

Le fait que la sensation soit liée à la conscience est un effet de la production conditionnée et de l'interdépendance. C'est pourquoi, dans les textes et les *sūtrā* antiques, il est rarement fait mention d'un élément isolé, comme la conscience par exemple, puisque celle-ci n'apparaît que lorsqu'elle se trouve conditionnée par d'autres éléments, et du fait qu'elle est toujours en relation avec ces derniers⁷⁵. C'est ce que les *sūtrā* affirment clairement quand ils parlent de la conscience toujours en corrélation avec un organe des sens, dans des expressions comme "*conscience visuelle*", "*conscience auditive*", "*conscience mentale*"...⁷⁶ Ce qui signifie non seulement que la conscience n'apparaît jamais seule, mais que les autres agrégats ou organes des sens ne sont pas non plus isolés de l'ensemble des causes et conditions qui les font émerger et fonctionner lorsque toutes les conditions sont remplies, puis cesser et disparaître lorsqu'elles ne le sont plus. Même si cette première conscience est insuffisante par elle-même à reconnaître et à identifier les objets de la sensation, elle n'en est pas moins une conscience qui connaît et qui est une attention portée sur un objet⁷⁷. En ce sens, sa présence est essentielle au processus cognitif.

On ne peut donc départager, même abstraitement, les moments de la sensation et de la conscience, en partant, par exemple, d'un point originel qui serait la sensation pure ou un moment de sensibilité isolé, pour aboutir à un point final qui serait la représentation conceptuelle, faussant inéluctablement la clarté impeccable du sensible⁷⁸.

De ce fait, de deux choses l'une :

74 Cf. Nyanatiloka, *Vocabulaire bouddhique de termes et doctrines du canon pāli*, Paris, Vasanta Press, 1961, art. "Vedanā" : "La sensation est l'un des sept facteurs inséparablement associés à toutes les consciences quelles qu'elles soient."

75 C'est ce qui différencie le Bouddhisme des autres philosophies antiques et de leur représentation de la conscience, soit comme un organe mental, soit comme une fonction spirituelle ou psychique, soit comme une entité indépendante ou existant en soi.

76 Cf. W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, Paris, Le Seuil, 1961, pp.44-47. On retrouve en partie cette idée chez un psychologue moderne comme M. Pradines, *Philosophie de la sensation. Tome I. Le problème de la sensation*, Paris, Les Belles Lettres, 1928, p.13 : " 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."

77 Cf. W. Rahula, *op. cit.*, p.45. C'est l'intentionnalité de la scolastique et de la phénoménologie.

78 La psychologie contemporaine ne dit pas autre chose. Voir, N. Sillamy (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de psychologie*, Paris, Bordas, 1980, art. " sensation " : " (...) les sensualistes soutenaient que toute connaissance provient des sens : d'abord il y a la sensation pure (...), puis la perception, prise de conscience accompagnant l'excitation cérébrale, à partir de laquelle s'élabore la connaissance. Actuellement, cette thèse n'est plus admise par les psychologues, qui nient la possibilité d'une sensation détachée de toute représentation, de toute interprétation ; ils considèrent que la sensation pure correspond à une abstraction et qu'il n'y a que des perceptions et un champ perceptif. Il n'y a pas de sensation élémentaire isolée, mais toujours une perception, c'est-à-dire une certaine *gnosie*, l'appréhension d'un champ perceptif structuré."

- ou bien, il y a simultanément sensation et conscience de la sensation et des objets sentis ou perçus. Et cette opération est un acte de conscience lié à la sensation⁷⁹. Sensation considérée comme conscience des choses, du corps, de soi, du monde...;

- ou bien, il n'y a rien. Mais sans pour autant absolutiser la conscience et la transformer en un état ou une entité indépendante⁸⁰.

Prétendre qu'il existe un processus cognitif qui irait de la sensation à la représentation ou à la conceptualisation, via l'imagination ou l'entendement, comme l'ont affirmé de nombreux penseurs, c'est soustraire la conscience de tous les moments constitutifs essentiels de la connaissance. Une telle conception est plus une réélaboration ou une reconstruction logique et abstraite, qu'une vision objective du processus en question.

Par ailleurs, il ne semble pas que les *sūtrā* aient admis que la sensation fût un élément pur et neutre. En effet, en faisant partie intégrante des cinq *skandhā*, la sensation n'échappe ni à l'impermanence ni à la douleur, et ne se voit dotée d'aucune essence particulière⁸¹. Un spécialiste contemporain du Bouddhisme confirme cette conception :

*"Les sensations découlent du contact entre les six organes sensoriels et les objets externes. On pourrait penser que les sens n'échappent pas à leur fonction et ne s'éloignent pas de leur finalité, de leur champ respectif. Il y aurait une correspondance étroite entre les sens, les sensations et la réalité des objets appréhendés (...). Il n'en est rien. Les sensations sont déjà une forme de jugement, puisqu'elles sont en quelque sorte dévoyées et déterminées par la croyance en un soi illusoire et impermanent. Elles ne peuvent donc pas être neutres."*⁸²

Comment en ce cas pourraient-elles donner accès à l'Absolu, c'est-à-dire au *nirvāna*, ou même être une porte directe vers la Délivrance?

En résumé, deux interprétations s'opposent sur la question de la sensation :

- La première voit dans les sens de simples organes corporels qui ne font que véhiculer des informations provenant du monde extérieur ou du corps humain vers l'organe intérieur qu'est la conscience. Celle-ci conceptualise, interprète et déforme ces mêmes informations. En tant que telles, les sensations sont neutres, et ne sont que des moyens d'accès à la singularité irréductible des choses et des événements perçus par le sujet, comme à celle de l'instant qui passe. De plus, elles sont les médiatrices entre la conscience et le monde et, à cet égard, occupent la première place dans le processus de la connaissance. Cette position est celle du courant idéaliste *Vijnāvāda*⁸³.

- La seconde⁸⁴ ne confère pas aux sensations une place aussi primordiale. Pour ce courant, les sensations ne sont pas neutres, du fait que la conscience y est inextricablement mêlée. En ce sens, la sensation n'est pas première dans le circuit de l'information et de la connaissance. Elle n'en est ni le moment inchoatif ni la cause déterminante. De plus, il semble qu'elle puisse déformer la réalité qu'elle est censée véhiculer. Ce qui pose la question de sa place et de son statut dans le processus cognitif en général qui doit être repensé selon d'autres critères⁸⁵. C'est la position du Bouddhisme ancien.

79 Et ce quel que soit le degré de conscience en question, qui peut aller du sommeil profond à l'éveil le plus parfait.

80 En suivant la conception même de la conscience selon le Bouddhisme ancien. Voir, P. Magnin, *Bouddhisme, unité et diversité*, op. cit., p.122: "Il [le Bouddha] dénonce également toute thèse accreditant l'existence d'une conscience pure et éternelle: tout est soumis au changement, y compris la conscience, laquelle est toujours conscience de quelque chose, puisque "sans conditions la conscience ne se produit pas." "

81 Cf. Nyanatiloka, *La parole du Bouddha*, op. cit., pp.25-26.

82 Cf. P. Magnin, *Bouddhisme, unité et diversité*, op. cit., p.123.

83 Position qui peut être rapprochée de celle des sensualistes comme Condillac. Voir, N. Sillamy (dir.), op. cit., art. "sensualisme".

84 Même si elle n'a jamais été exprimée de façon aussi explicite, elle peut se déduire des textes du Bouddhisme ancien et des conclusions qu'on peut légitimement en tirer.

85 Cf. C. Tinoco, *La sensation*, Paris, Flammarion, 1997, pp.41-44.

V - Sensation et intuition mystique

L'autre point qu'il nous faut examiner est celui de la place et de la fonction de la sensation dans le processus de l'Éveil.

Il semblerait que certains maîtres de l'école *Vijnāvāda* aient attribué à la sensation la capacité d'être semblable à l'intuition mystique, notamment du fait de sa spontanéité, de sa capacité à apparaître instantanément, et surtout du fait qu'elle offrirait un accès à l'instant pur, dépourvu de toute image mentale. Ou encore qu'elle serait une préfiguration de cette même intuition mystique⁸⁶. Voici ce qu'écrit L. Silburn en reprenant les idées de Dignāga et de son école :

"Le yogin possède la seule intuition mentale qui se nomme intuition intelligible: l'instant où elle jaillit ne conditionne plus le moment suivant de la construction logique, et le yogin est dépourvu de concepts ainsi que des conséquences qu'ils entraînent: limitation et illusion. Il a désorganisé l'enchaînement des trois instants: le moment de l'intuition n'étant pas conditionné par le moment de la sensation ni facteur de conception, le yogin appréhende toute réalité avec une intensité analogue à celle que l'homme ordinaire éprouve pour la sensation. Ayant brisé les cadres de l'organisation conceptuelle dont dépendent le passé et le futur, il connaît ces derniers comme il connaît le présent. Si l'intuition mystique est possible c'est parce que l'instant et la durée appartiennent à deux ordres absolument différents. La durée est construction intellectuelle et le yogin a mis un terme à toute construction; l'instant n'a rien d'une durée, il est comparable à l'éternel et le yogin vit dans le pur instant."⁸⁷

Ce texte appelle plusieurs remarques:

- d'abord, il s'agit bien, dans le cas du yogi décrit ici et qui est l'équivalent de l'*arhat* de l'ancien Bouddhisme, d'un être à la fois capable d'appréhender les choses telles qu'elles sont, sans être parasité par l'intellect ou les opérations de conceptualisation, et de posséder encore une "*intuition mentale*". Ce qui signifie que le yogi pense encore, quoique sans images ni concepts. Mais sur quel mode exactement? Voilà qui reste bien mystérieux...

- ensuite, celui-ci éprouve encore quelque chose à l'égard du réel, telle une intensité quasi émotive semblable "*à celle que l'homme ordinaire éprouve envers la sensation*". Étrange façon d'aborder le réel pour un être éveillé, comme si le réel exerçait encore sur lui une fascination ou une attraction sensitive!

- de plus, la seule caractéristique de ce yogi serait de ne savoir vivre, à l'instar d'un bon sauvage quasi rousseauiste, que dans l'instant présent et d'en jouir incessamment. Piètre consolation, en vérité, puisque le flux du *samsāra* se révèle aussi douloureux et insatisfaisant que ce soit dans le passé, l'avenir ou le présent, et quoi qu'il en soit, par ailleurs, de la vertu thérapeutique accordée à l'attention sur le présent par les anciens *sūtrā*. On peut dès lors se demander si ce pur instant ne serait pas, lui aussi, une construction artificieuse propre à celui qui ne se concentre que sur le seul présent?

- enfin, si l'instant n'a rien d'une durée, cela ne signifie pas pour autant qu'il ne dépend pas d'une certaine temporalité ou encore qu'il n'en produise pas.

C'est ce que semble même admettre L. Silburn, lorsqu'elle distingue le temps appréhendé par la sensation de celui construit par l'imagination. Deux temporalités, en somme, pour deux registres différents du mode temporel :

86 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., p.295, et p.280 à propos du terme "*Pratyaksa*" employé par les auteurs: "*Pratyaksa* est un terme plus large que sensation car cette "immédiation" désigne en outre l'intuition du mystique. La chose en soi (*ślavaksana*) est donc à la fois le **donné sensoriel** et l'**absolu** ; si ces derniers sont ainsi rapprochés c'est pour l'unique raison qu'ils échappent, l'un comme l'autre, à toute construction logique." (c'est nous qui surlignons).

87 *Ibid.*, p.295.

"Ce qui nous amène à dégager les caractéristiques de deux temps radicalement différents : le temps réel, particulier, l'instant qui est appréhendé par la sensibilité et le temps construit par l'imagination, la durée."⁸⁸

Difficile en ce cas d'affirmer que l'instant est comparable à l'éternité.

Pourtant, ne serait-on pas en droit d'exiger du yogi l'attitude exactement opposée décrite en ces lignes? À savoir, qu'il sache, d'une part, encore penser normalement, par idées, concepts, pensées, images..., afin de pouvoir communiquer ses expériences sous une forme compréhensible, et, d'autre part, qu'il soit parfaitement détaché à l'égard des sensations et des émotions comme du réel. De même, pourrait-on lui demander de reconnaître la nature de la durée comme celle de l'instant pur, afin de n'être prisonnier ni de l'une ni de l'autre.

Mais ce qui pose encore plus problème, à la lecture de ces lignes comme à celle des développements qui les précèdent, c'est le statut accordé à l'intuition mystique conçue à l'égale de la sensation, laquelle permettrait d'accéder à la fois à l'instant présent dans son unicité et à l'absolu du *nirvāna*⁸⁹. Or, si l'état de conscience ultime qui touche au *nirvāna*, c'est-à-dire l'Éveil, est encore composé de sens et d'intellect⁹⁰, il n'en est pas de même du *nirvāna*, qui est, par définition, dépourvu de tout ce qui est sensible, formel, matériel, et même intellectuel. Surtout le *nirvāna* ne peut en aucun cas être semblable à l'immédiateté d'une sensation ou d'une intuition, comme ce passage d'un *sûtra* l'affirme sans ambiguïté:

"Lorsque Sāriputta, le plus éminent disciple du Bouddha, définit le nibbāna comme le bonheur, un de ses confrères, étonné, lui dit : "Comment peut-on dire que le nibbāna est le bonheur puisqu'il n'y a pas de sensation ?" Sāriputta répondit : "Justement, ô frère, ce qui fait le bonheur du nibbāna, c'est précisément l'absence de sensation." "⁹¹

Comment en ce cas qualifier cet état ultime à partir de la sensation, même métaphoriquement ? Le *nirvāna* ne serait-il pas plutôt cet état au-delà de tout, et que le yogi recherche absolument, mais qui ne se confond avec rien, pas même avec l'instant présent ou l'intuition mystique qui le décèle ? Reste à spécifier la nature de cette intuition mystique et ce qu'elle opère dans la psyché, comme il reste à comprendre ce qu'elle doit exactement à la sensation comme à l'intellect⁹².

Sans doute est-il tentant de comparer puis d'identifier l'instant, en son apparente pureté jaillissante et toujours renouvelée, avec l'intuition mystique qui fait parvenir le sage à la délivrance et le fait accéder au *nirvāna*⁹³. Mais il nous semble que cela relève d'un abus de langage et d'une confusion qu'il faut dénoncer.

C'est ainsi que L. Silburn, après avoir remarquablement explicité, dans un chapitre de son ouvrage, les caractéristiques de l'être éveillé selon le Bouddhisme, exprime cette conception en condensant sa pensée dans une belle formule:

88 p.284. C'est ce que confirme C. Tinoco dans l'introduction de son ouvrage, *La sensation, op. cit.*, pp.30-31 : "Une sensation est toujours inscrite doublement dans un ensemble qui la dépasse: une durée et un contexte perceptif."

89 Cf. L. Silburn, *Instant et cause, op. cit.*, p.280. Et p.303 : "Seul le saint, grâce à l'intuition mystique, contemple les choses instantanées de façon directe, il a une appréhension immédiate de l'instantanéité en faveur de laquelle le philosophe a laborieusement avancé des preuves." Mais si vivre dans l'instant présent était le signe infaillible de la réalisation, alors la plupart des animaux seraient d'ores et déjà éveillés...

90 C'est-à-dire de *bodhi*.

91 Cf. M. Wijayaratna, *La philosophie du Bouddha*, Paris, Ed. Lis, 2000, p.204.

92 Si nous insistons autant sur cette question, c'est qu'elle nous paraît essentielle. Sans une définition correcte des réalités vécues et étudiées, qu'elles soient de l'ordre du *samsāra* ou du *nirvāna*, la conscience ne peut qu'errer vainement à la recherche de l'Éveil dans des approximations et des amalgames qui l'enferment toujours plus dans des méandres sinueux, mais sans jamais l'aider à trouver le chemin de la délivrance.

93 Si c'est bien une intuition qui fait accéder la conscience au *nirvāna* et à la délivrance...

" *Le Bouddhisme trouve le repos dans la texture temporelle elle-même, dans l'instant, l'issue privilégiée à qui veut s'évader du temps.*"⁹⁴

Là encore, la phrase frappe par son équivocité.

Que le sage puisse trouver le repos dans la trame même du temps, cela n'est pas contestable, puisque le Bouddha lui-même, qui fut, jadis, un homme comme un autre, prisonnier de la durée, des effets du *karma* et du *samsāra*, a pu connaître l'Éveil et atteindre le *nirvāna* en cette vie même.

En revanche, le statut accordé à l'instant pose problème. En effet, ce qui dérange, dans cette formulation, c'est l'opposition formelle affirmée entre l'instant et le temps, comme si l'instant avait de lui-même et en lui-même le pouvoir de faire sortir du cycle du temps ou de la durée. Or, comme nous l'avons vu, l'instant n'est pas le contraire du temps⁹⁵, encore moins de la durée. Mais il en représente une forme spécifique, ponctuelle, presque atomisée. Sa présence ne recèle donc pas le secret de l'au-delà de la durée, parce qu'il n'est qu'une autre version de la même temporalité. Enfin, comme il est lié à la sensation, il dépend aussi du processus cognitif qui le perçoit et le définit.

Au vrai, ce que révèle la sensation, ce qu'elle perçoit ou saisit dans son apparente immédiateté, n'est pas l'instant en sa pureté primitive⁹⁶. Car, plus encore que l'instant lui-même, ce sont des qualités ou des intensités que reçoit et élabore la sensation, et cela dans une opération de visée intentionnelle, c'est-à-dire dans une perception moins passive que le laissent entendre les auteurs du *Vijnāvāda*⁹⁷. Or, ce qui appert, en analysant ces qualités et ces intensités perçues par les sens, c'est qu'elles ne possèdent pas ce caractère d'immédiateté qu'une philosophie impressionniste croit déceler en elles, comme si elles étaient les premiers éléments de la perception, les moments les plus purs et les moins fabriqués du processus de la cognition⁹⁸.

Au contraire, et il faut sans doute déchanter quant à la croyance en une perception immédiate des données premières par la sensation ou la sensibilité, puisque ces données sensibles sont déjà, en fait, des représentations et non des informations brutes. En approfondissant cette analyse, on se rendra compte que ce caractère primitif n'est, en fait, qu'une construction a posteriori et sans doute l'un des produits les plus sophistiqués de la conscience⁹⁹. En ce sens, la fonction de la sensation ne se réduit pas à

94 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., p.327. Plus loin encore (p.329), elle répète son idée : "Tout effort ascétique qui ne comporte pas la connaissance de l'universelle structuration ainsi que le détachement qui en dérive, ne peut ajouter que tourment à tourment: il n'empêche nullement l'acte de porter son fruit, à savoir de composer la réalité phénoménale." Avez d'idéalisme qui n'est pas bouddhiste. En aucun cas le *karma* et ses fruits produisent toute la "réalité phénoménale", car l'ensemble des phénomènes et du monde n'est pas un effet des seuls actes humains.

95 De même que la durée n'est pas "la négation de l'instant tout comme "le continu n'est que la négation du discontinu."" (p.285). C'est toute la théorie de l'*apoha*, de la négation linguistique, développée par *Kamalasila*, qui est entièrement à reconsidérer, car ces postulats, qui donneront une assise intellectuelle à la doctrine de la non-dualité (p.286), sont plus que discutables et largement sujets à caution.

96 *Ibid.* p.290 et p.303 : "(...) on appréhende directement l'instantanéité à l'instant même de la sensation, on en a une intuition, mais on n'en peut avoir une connaissance distincte, conceptuelle et bien définie."

97 Cf. M. Pradines, *Philosophie de la sensation*, op. cit., pp.21-26. P. Engel, *Psychologie et philosophie*, Paris, Gallimard, 1996, pp.252-267.

98 Cf. M. Pradines, *Philosophie de la sensation*, op. cit., p.67: "La qualité, (...) n'est rien autre chose qu'une *représentation*, une *signification* et une *image* (...)". Même un courant comme la phénoménologie, pourtant censé aller au cœur des choses, à leur essence, ne peut se défaire du soupçon de reconstruire intentionnellement le donné ou l'apparaître en confondant la perception avec le perçu. Comme l'écrit R. Barbaras dans son ouvrage, *La perception. Essai sur le sensible*, Paris, Vrin, 2009, pp.73-74. Il est d'ailleurs étonnant que cet auteur, en bon phénoménologue, ne soupçonne pas que sa distinction du champ phénoménal et de l'être perçu, offrant la possibilité à la phénoménologie de rebondir sur les questions du transcendantal et de l'a priori, puisse être, elle aussi, une fiction philosophique ou une construction de la pensée. Le champ phénoménal ainsi dégagé abstraitement ne serait lui-même que l'effet de conditions et de causes bien spécifiques, et émergerait en vertu de la présence d'objets, de sensations et de conscience, et non pas comme leur énigmatique condition de possibilités. Voir, Ch. Larmore, *Modernité et morale*, Paris, P.U.F., 1993, pp.4-13.

99 Cf. M. Pradines, *Philosophie de la sensation*, op. cit., 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;

une pure transmission passive des données provenant du monde extérieur. Mais elle est de transformer d'ores et déjà le donné perçu, qu'il soit interne ou externe. Non pas de lui donner une forme ou un contenu, mais de le spécifier, de le qualifier¹⁰⁰. Ce qui n'enlève rien à sa nature, ni au fait qu'elle touche à un réel qu'elle ne crée pas, comme elle n'en est pas la cause¹⁰¹.

VI - Processus de connaissance et idéalisme *vijnānavāda*

On le constate donc, la connaissance n'est pas une opération simple.

Elle ne se déroule pas uniformément comme le voudrait les penseurs du *Vijnānavāda*, et selon le schéma linéaire suivant: tout d'abord une captation du réel par la sensation pure pour aboutir, après un passage par l'imagination ou la mémoire, au filtre dévoyé de la représentation et du concept. Le mécanisme cognitif est assurément plus subtil et plus complexe. Surtout, il fait intervenir dès le début la présence de la conscience qui advient dès qu'une sensation apparaît ou qu'un objet se présente dans le champ organique pour y être perçu¹⁰². On peut donc dire que la conscience crée un champ d'expériences à la fois sensibles et mentales dont la sensation fait partie intégrante, au même titre que le corps et la pensée. C'est alors le statut de l'intellect qui en sort transformé. Et d'obstacle à vaincre et à contourner, ou d'élément suscitant défiance et rejet, il peut occuper une place qui lui revient dans le processus de la connaissance, sans être accusé de tous les maux¹⁰³.

De plus, puisque les facultés, comme la sensation, la perception ou la conscience, apparaissent en raison de causes et de conditions, et que celles-ci dépendent à la fois de la présence et de l'existence d'autres éléments, comme les choses extérieures ou le corps humain, c'est le fondement même de l'idéalisme *Yogācāra* qui se trouve ébranlé. En effet, ce n'est pas l'esprit qui crée et invente à lui seul le monde, les objets et les êtres, ou qui serait à lui-même sa propre cause. Mais il est tributaire, pour apparaître, d'un ensemble de causes et de conditions précises, suivant la formule trouvée par le Bouddha lui-même et qui forme le moteur même de la production conditionnée:

*"Quand ceci est, cela est; Ceci apparaissant, cela apparaît; Quand ceci n'est pas, cela n'est pas, Ceci cessant, cela cesse."*¹⁰⁴

Or, ce principe est étonnamment contredit par des formulations équivoques qui apparaissent très tôt dans l'histoire du Bouddhisme *Mahāyāna* :

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."

100 À cet égard, la pensée bouddhiste ne se rapproche pas de l'idéalisme kantien qui affirme la passivité de la sensibilité, et laisse à l'entendement le soin d'organiser le donné et de créer des représentations. Voir, J. Dokic, *Qu'est-ce que la perception?*, Paris, Vrin, 2004, p.110. Par ailleurs, ce qui fascine les philosophies occidentales, c'est la question de l'être, et c'est ce présupposé, lié au principe de raison suffisante résumé par Leibniz dans la formule: " *Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?*", qui oriente toute la pensée occidentale depuis Parménide. Cf. R. Barbaras, *op. cit.* p.40. Le Bouddhisme, lui, n'est nullement fasciné par le mystère ou la question de l'être. Et il faudra attendre les spéculations outrancières d'un *Nāgārjuna* pour que le nihilisme et la fascination du vide en viennent à réduire la distance prise à l'égard de l'être comme du néant que le Bouddhisme premier avait parfaitement établie.

101 En ce sens, le premier Bouddhisme se rapprocherait plus des thèses du pragmatisme que de celles de la phénoménologie, en ce qu'il insiste à la fois sur la nature cognitive de la sensation et sur sa capacité à nous faire toucher le réel. Voir, W. James, *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, Paris, Ed. C. Defaut, 2010, pp.28-29 : " (...) la connaissance sur les choses est précisément ce que nous donne la sensation. Muette, elle n'en possède pas moins une fonction cognitive déterminée, elle nous met en contact avec ce qui résiste. (...) La sensation est donc cognitive, elle nous donne un *quelque chose*."

102 Cf. Nyanatiloka, *Vocabulaire bouddhique de termes et doctrines du canon pāli*, *op. cit.*, art. " Vedanā" : "La sensation est l'un des sept facteurs inséparablement associés à toutes les consciences quelles qu'elles soient."

103 Le problème posé ici, celui du statut de l'intellect et des concepts, pourrait être discuté par le recours au moyen des universaux. Voir, A. de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen-Age*, Paris, Le Seuil, 1996. C'est sans doute pour avoir raté le passage à un nominalisme parfaitement assumé et intelligé que le Bouddhisme *Mahāyāna* a versé dans l'idéalisme.

104 Cf. W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, *op. cit.*, p.79.

"La pensée transforme en images et en concepts ce qui pour la sensation est singularité, particularité... (...) Il s'ensuit que ce n'est pas l'objet qui crée la connaissance mais la connaissance qui crée l'objet."¹⁰⁵

Plus précisément encore :

"Selon l'idée centrale du Yogācāra, toute chose perceptible est "esprit"; les objets n'existent que comme "processus intellectuels" et non en tant que tels. Ils ne possèdent 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 perception est un processus de création par l'imagination grâce auquel se forment des images de prétendus objets extérieurs."¹⁰⁶

Voilà un parfait exemple de credo idéaliste qu'aurait certainement rejeté le Bouddha¹⁰⁷.

Car, si l'on peut admettre que le travail d'élaboration imaginaire et conceptuel auquel se livre la pensée est bien générateur de représentations et de concepts, il est plus difficile, en revanche, d'affirmer que la réalité perçue par les sens se présente toujours sous la forme de singularités, et impossible de dire que la perception et la pensée fabriquent leurs objets, presque sur un mode créationniste ou illusionniste. N'est-ce pas plutôt en tant qu'ils sont suscités par les choses, le corps ou le monde que les sensations apparaissent, et que la pensée se met en mouvement pour intelliger les données fournies par les sens, sans que celle-ci ait à les créer ou les inventer de toutes pièces? De plus, la fiabilité des sens est sujette à caution lorsqu'ils s'érigent en obstacles à la vraie connaissance des choses et du réel. En témoigne cette remarque paradoxale de L. Silburn à propos de l'accès à la connaissance ultime :

"La réalité absolue ne peut être connue par expérience directe parce que tout ce qui est connu par expérience est une élaboration de la pensée, et en conséquence, une représentation subjective."¹⁰⁸

Mais si cette réalité absolue est inaccessible par l'expérience, alors par quel autre moyen le serait-elle? De plus, comment la réalité, surtout absolue, pourrait-elle être le fait d'une expérience autre que subjective, celle d'un individu en particulier? Jamais, à notre connaissance du moins, cette réalité n'a fait l'objet d'une connaissance commune, universelle ou collective. Et aussi "objective" qu'elle puisse être, elle ne concerne, dans l'Éveil qui reste son creuset psychique privilégié, que d'un seul individu, celui qui en fait l'expérience au cœur même de son intériorité. Par ailleurs, si la spécificité de la sensation est bien d'ouvrir à une expérience directe des choses, comme l'entend le *Vijnāvāda*, n'est-ce pas l'accès à cette

105 Cf. L. Silburn, *Instant et cause, op. cit.*, pp.282-283. Voir, J. M. Besnier, *Les théories de la connaissance, op. cit.*, pp.25-27.

106 Cf. *Dictionnaire de la sagesse orientale, op. cit.*, art. "Yogācāra." On est plus proche d'une conception de type vedantique avec la *māyā*, l'illusion qu'est le monde. L'intentionnalité semble au cœur du problème posé. Rappelons que l'intentionnalité est l'opération de l'esprit qui permet de désigner ou de signifier une chose, un être, une idée ou une image, que ce soit par le langage ou la pensée. La définition phénoménologique est différente en ce qu'elle met l'accent sur la conscience en tant qu'elle est toujours consciente de quelque chose (C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010, pp.71-80). L'auteur situe l'invention de l'intentionnalité, au sens médiéval du terme, à partir du *De anima* d'Aristote et des commentaires qui vont s'ensuivre (p.75). Mais il semblerait que l'intentionnalité soit aussi présente chez les Stoïciens à partir de leur conception de la représentation qui est une visée active (lat. *visus*: vision), et non pas une réception passive des choses. Cf. J.-B. Gourinat, *Les Stoïciens et l'âme*, Paris, P.U.F., 1996, p.37 : "La conception stoïcienne de la représentation en fait le "regard" que nous portons sur la chose, la lumière dans laquelle elle nous apparaît, autrement dit son mode d'apparition à l'âme." Pour une histoire du concept d'intentionnalité voir, B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Le Seuil, 2004, art. "Intention". À noter que le mot sanskrit *vedanā* (sensation) possède la même racine que le terme latin qui connote la vision (sans. *veda*, lat. *visus*) et par là même le "savoir".

107 Cet idéalisme est affirmé d'emblée par L. Silburn dans son étude sur *Dignāga* (p.275), mais surtout par les interprétations de Th. Stcherbatsky qu'elles citent régulièrement, et qui tendent à traduire le système *Vijnāvāda* dans un sens kantien, en introduisant, par exemple, les formes a priori de la sensibilité (p.294). Formes que L. Silburn rejette, mais tout en acceptant l'idée tout aussi kantienne d'une "chose en soi" à propos de l'instant (p.280).

108 Cf. L. Silburn, *Instant et cause, op. cit.*, p. 282.

même réalité absolue qui devient alors plus que problématique puisqu'elle est censée ne pas être accessible par l'expérience directe, celle de la sensation ?

On peut constater deux conséquences à cette étrange interdiction d'accès direct à la réalité absolue : la première, c'est de transformer implicitement le monde spirituel, celui de l'esprit, en un univers d'idées déconnectées du réel et déclaré a priori inconnaissable. La seconde, d'aboutir à un monde divisé en une dualité inconciliable. Or l'on sait que cette caractéristique duelle, que ce soit dans le réel ou dans le monde des idées, représente, pour le *Vijnāvāda*, une erreur spirituelle et philosophique qui se doit d'être corrigée par le recours à la non-dualité, dans une forme de conscience absolue qui reste malheureusement très mystérieuse et n'a rien de bouddhiste¹⁰⁹.

De fait, la finalité de l'idéalisme du *Vijnāvāda* réside essentiellement dans une union ou une fusion des éléments divisés ou séparés : celle de l'un et du multiple, du sujet et de l'objet, de l'humain et du divin, du moi et de l'autre, de la conscience et du monde... Unité qui peut être conçue soit comme une donnée transcendante originaire¹¹⁰, soit comme le résultat d'une ascèse particulière¹¹¹. Mais comme nous l'avons vu, la conception du *Vijnāvāda*, tout en insistant sur la discontinuité des choses, vise en fait et paradoxalement une conception unifiée et unificatrice du monde et de la conscience. C'est ce que confirme ce texte de L. Silburn qui clôt son exposé sur le processus de la connaissance selon le *Yogācāra* :

*"Pour trouver une explication aux divers problèmes concernant la relation du sujet et de l'objet (...), le philosophe doit quitter le plan logique où règne la loi de contradiction et qui ne conduit pas au-delà du sujet et de l'objet, et aborder d'autres plans de la réalité : le plan idéaliste auquel on accède grâce à l'introspection et le plan mystique qui transcende la loi de contradiction et où sujet et objet s'identifient dans l'unité suprême. (...) Sur le plan de l'idéalisme qui sert d'intermédiaire entre le plan empirique et le plan mystique, le métaphysicien écarte toute réalité externe pour n'admettre que la réalité des idées. (...) la dichotomie du sujet et de l'objet n'est que construction dialectique : sujet et objet n'ont de réalité que dans la sensation instantanée qui seule est exempte de toute construction mentale. À l'occasion de cette sensation s'édifie la triple construction irréaliste du moi, de l'objet externe et du processus de connaissance qui unifie sujet et objet et qui n'est que l'expression d'une triple attitude à l'égard d'une même réalité, la sensation."*¹¹²

On mesure, à la lecture de ce texte, la complexité intellectuelle qu'il faut échafauder dès que l'idéalisme prend le pas sur l'empirisme. Selon le *Vijnāvāda*, plan empirique, plan idéaliste et plan mystique se partageraient ainsi la constitution de la psyché humaine.

Or, on ne trouve rien qui corresponde à ce schéma tripartite dans l'ancien Bouddhisme, et on ne voit pas précisément sur quel texte antique les auteurs du *Vijnāvāda* se sont appuyés pour proposer une telle vision des choses.

109 Cf. L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme*, op. cit., p.213 : "Ainsi la conscience est naturellement lumineuse, mais elle est obscurcie et cachée par des conceptions et par des prises de conscience relatives aux choses et au moi. Dès lors, où peut-on la saisir en sa luminosité? Un passage du Vimalakirtinirdesa nous l'apprend : "Elle se trouve dans le premier fonctionnement de la conscience." En effet, ce premier moment est indifférencié (nirvikalpa), c'est la conscience vierge, lumineuse et libre; si à l'ordinaire on ne le perçoit pas, c'est qu'à l'instant suivant il se trouve aussitôt obscurci par la surimposition de concepts et d'images." Ce credo idéaliste sera incessamment repris par les écoles du ch'an, du zen et du tantrisme tibétain. Quant à la luminosité de l'esprit, elle n'est qu'un effet temporaire ou qu'une manifestation éphémère du processus de la méditation qu'il est abusif d'hypostasier. Pour une analyse détaillée, voir A. Brahm, *Manuel de méditation selon le Bouddhisme Theravāda*, Paris, Algora, 2011, pp.30-38.

110 Tel le *vijnāna* de l'appellation de ce même courant (*Vijnāvāda*), et qui renvoie à une sorte d'esprit absolu.

111 Sur le mode d'un *yoga*, comme l'un des noms de ce courant l'indique (*Yogācāra*).

112 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., pp.302-303 (pp.281-300, pour l'exposé en question).

Mais ce qui étonne encore davantage et qui paraît contradictoire, c'est la mention d'une dualité du sujet et de l'objet dès l'instant de la sensation, auparavant créditée de n'être ou de ne viser qu'un point de singularité indivisible et unique: "*l'instant ponctiforme*"¹¹³. Se pose alors la question de savoir quelle est l'origine de cette dualité ? D'autant que la sensation était auparavant définie comme ne produisant aucune élaboration de synthèse, ni construction conceptuelle d'aucune sorte, rôle dévolu à l'imagination et à l'intellect, créateurs de la durée artificielle¹¹⁴. D'où vient qu'elle donne soudain naissance à cette "*triple construction irréaliste*" où le moi intervient presque comme un *deus ex machina*¹¹⁵, dans un processus qui, ensuite, unifie mystérieusement ce qui était divisé, mais à partir d'une irréalité entièrement construite ?

Par ailleurs, si la sensation pouvait être ainsi perçue de trois façons différentes par le "*moi*", "*l'objet externe*" et "*le processus de connaissance*", ce serait faire intervenir trois instances différentes dont l'apparition et les fonctions restent très énigmatiques, sur la base, de surcroît, d'une "*construction irréaliste*". Plus encore, d'un point de vue philosophique, il est quasiment impossible d'articuler et de concilier ensemble un idéalisme qui situe le moi ou l'esprit au centre de toutes choses considérées comme irréelles, une ontologie qui fait place à des objets extérieurs comme à l'être considérés comme dotés d'une réalité, et une épistémologie qui traite de façon impersonnelle la connaissance. Enfin, il est surprenant de lire qu'il existe un plan des idées qui serait aussi réel que le plan empirique et que le plan mystique, et qui représenterait une sorte de médium entre les deux autres. Quel serait alors le plan le plus proche de la réalité ou celui qui déciderait, en dernier ressort, du statut de la réalité elle-même ou de la vérité ?

Texte très ambigu donc, il faut l'avouer. Notamment en ce qu'il tente de justifier et de légitimer un idéalisme vijñānavādin, cependant complètement réfuté auparavant par l'auteur lui-même, en ce qui concerne le Bouddhisme ancien :

*"L'ancien Bouddhisme n'est pas un Vijñāvāda : la conscience n'a rien d'un principe pur qui, originellement non scindé en un sujet et un objet, se dégraderait par la suite et formerait la conscience limitée et contingente. La doctrine de la conscience originellement immaculée n'est pas fondée à se réclamer de l'ancien Bouddhisme."*¹¹⁶

On ne saurait être plus explicite.

Pourtant, la longue et minutieuse enquête menée par L. Silburn finit subtilement par réhabiliter ce qui fut initialement rejeté, au nom d'une vision mahāyāniste sans doute plus attrayante que l'austérité ascétique du premier Bouddhisme et certainement plus perméable au syncrétisme religieux de l'époque¹¹⁷.

Or, rien ne permet de passer de l'un à l'autre, l'auteur ayant pris soin au début de son long et rigoureux exposé de bien situer chaque école et chaque courant au regard de la clarté et de la perfection du premier Bouddhisme¹¹⁸. L'une des conséquences de cet amalgame est ce glissement quasi imperceptible qui va d'une présentation pointue de la philosophie des différentes écoles du Bouddhisme à une histoire de la dégradation de la pensée *Vijñāvāda* de plus en plus menacée par son idéalisme, comme le *Mādhyamika* de Nāgārjuna, de son côté et à la même époque, fut gangrené par son propre nihilisme¹¹⁹.

113 *Ibid.*, p.280. Pour une critique de cette conception de l'unicité des choses ou des instants perçue par la sensation, voir C. Tinoco, *La sensation, op. cit.*, p.30: "En effet, en traitant de la sensation nous avons omis, depuis le début, le fait que nous parlions d'un élément abstrait qui ne se présente jamais seul. Je n'ai jamais une seule sensation à la fois, instantanée."

114 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, p. 290 : "la sensation est exempte de mémoire. (...) la sensation étant instantanée est un état statique, car l'instant est statique (...), chaque sensation étant en soi, c'est-à-dire absolument séparée."

115 Mais à quel moment précis de la chaîne des causes et conditions ?

116 *Ibid.*, p.186. Et p.187, pour une réfutation de la conscience immuable et de l'éternalisme qui lui est conjoint.

117 Réinterprétée sous influence hindouiste ?

118 Notamment, pp.165-167.

119 Nihilisme qui n'épargne pas non plus la pensée des auteurs du *Vijñāvāda* que cite L. Silburn, notamment dans ce texte où un auteur conclut sa démonstration ainsi : "Il n'y a pas la moindre continuité de la moindre trace de quoi que ce soit."(p.357).

On peut donc constater la manière dont les écoles issues de la rupture opérée par les *Mahāsāṃghika* et la *Mahāyāna* se sont lentement écartées de la pensée du premier Bouddhisme pour élaborer leur propre philosophie empreinte d'idéalisme.

Mais, ce qui par-dessus tout ne cesse de surprendre dans ces thèses idéalistes, ce ne sont pas les affirmations réitérées de la discontinuité, dirigées contre les systèmes ontologiques de l'époque comme le Brahmanisme et l'Hindouisme, mais ce sont ces déclarations péremptoires selon lesquelles, par exemple, tout se désagrège à peine apparu, ou que la disparition des choses est toujours instantanée, et cela quel que soit l'objet, la chose, la personne ou l'événement en question¹²⁰. Cette conception de la perpétuelle impermanence n'est pas en soi problématique, puisqu'elle est adossée aux premiers principes du Bouddhisme. Mais c'est la considération que toutes choses obéissent identiquement et mécaniquement au même processus d'autodestruction instantanée qui est critiquable. Ce postulat nihiliste, le Bouddhisme ancien l'aurait immédiatement rejeté, comme l'ont fait par ailleurs les partisans du *Theravāda*.

VII - Idéalisme *Vijnāvāda* et statut de la connaissance

Quoi qu'il en soit de ce point de rupture entre ces deux courants, il reste encore une difficulté qui n'a pas été résolue.

En effet, à lire L. Silburn citant les auteurs antiques, la déconstruction des objets et du monde extérieur induite par l'analyse aboutit de facto à les considérer comme quasi inexistantes ou irréels, ouvrant ainsi grande ouverte la porte sur une forme d'idéalisme et de nihilisme plus que problématique. Plus précisément, et très paradoxalement, c'est en n'accordant aucune consistance ni aucune valeur à l'image et au concept, et en rabattant cette consistance sur l'instant présent, que le courant *Vijnāvāda* a plongé dans un idéalisme.

Mais comment cet amalgame s'est-il opéré et pour quelles raisons exactement?

Selon nous, les auteurs du *Vijnāvāda* ont conçu l'instant, capté par la seule sensation, comme une sorte de chose en soi - inconcevable, irréprésentable, insaisissable -, et qui échappe à tout, à commencer par la représentation et la pensée¹²¹. Et, parce qu'elle est aussi insaisissable qu'abstraite, cette chose en soi se révèle incapable de servir de base à quoi que ce soit de concret. Ainsi, l'abstraction de l'instant présent, qui se confond abusivement avec la sensation, ne le cède en rien à celle produite par l'intellect et les concepts, pourtant largement décriée par le *Vijnāvāda*. Or, ce qui étonnamment subsiste dans ce champ de ruines, c'est l'imagination. De sorte que le réel, relatif et absolu, se trouve déconsidéré et dévalué au profit des opérations l'imagination qui reconstruit le monde selon ses règles. Celle-ci n'étant plus reliée ni à la réalité, à laquelle la sensation hypostasiée fait écran, ni à l'intellect, considéré comme trompeur, peut alors régner en maître non seulement sur la conscience et sur la sensation, mais sur la représentation du monde qu'elle plie à sa guise¹²².

Si cette phrase peut s'appliquer au *nirvāna*, il ne peut prétendre décrire ce qui se passe au niveau du *samsāra*. Nihilisme et idéalisme ne s'opposent donc pas, mais se confortent l'un l'autre.

120 p.276 : "Ce sont ces mêmes philosophes qui poussèrent jusqu'à leurs conséquences extrêmes les théories de la discontinuité: le point-instant de l'efficiencia devient la base ultime de la réalité, tout le reste n'étant que construction de l'imagination. La réalité est définie par l'efficiencia et ne sont efficientes que les choses instantanées. (...) Tous les *samskāras* sont **instantanés**." Et, p.277 : "L'instant, c'est l'acquisition de la nature propre **périssant immédiatement**."; p.278 : "Pour les Sautrāntika être et nature propre sont synonymes d'efficiencia. À la différence de l'élément des Sarvastivādin, leur élément ne dure pas, ne fût-ce qu'un instant. **Aussitôt né, il périt**, sa destruction est spontanée et sans cause. (...) L'instant est la nature de la chose, nature qui est de **périr immédiatement**, après être née. La chose qui possède cette nature est dite "instantanée". Et, p.373 : "Lien et délivrance n'apparaissent pas dans le même substrat puisque **tout périt aussitôt né**." (c'est nous qui surlignons). Que tout se transforme incessamment, on peut l'admettre, mais que tout périsse aussitôt né, voilà qui est plus difficile à accepter. Dans cette phrase, c'est l'adverbe "aussitôt" qui pose problème.

121 Cf. L. Silburn, *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 pas d'extension spatiale ni durée."

De plus, et c'est là où l'analyse critique de ce système atteint sa pointe ultime, dans le processus de la connaissance, le *Vijnāvāda* a résolument isolé chaque fonction cognitive en la séparant des autres. Opération qui va à l'encontre de la pensée du Bouddhisme ancien et de la théorie de la production conditionnée qui présente ces différentes fonctions comme des chaînes dont chaque maillon est relié à un autre, comme nous l'avons vu plus haut.

Ainsi, pour le *Vijnāvāda*, la sensation, qui perçoit l'immédiat, telle "*une chose en soi inexprimable*"¹²³, se trouve isolée du processus de la perception, lequel se trouve à son tour isolé de ceux de la représentation conceptuelle, de l'imagination et de l'intellection. Non seulement le processus est ainsi artificiellement divisé et morcelé, comme les autres fonctions, mais les organes des sens eux-mêmes sont isolés à leur tour. De là vient qu'il est possible de les analyser chacun séparément, comme une chose en soi, et de leur conférer une identité idéale.

Dans la pensée du *Vijnāvāda*, le cas de la conscience (*vijnāna*), à cet égard, est exemplaire et permet de caractériser ce parti-pris épistémologique parfaitement contestable. En effet, la conscience, dans la pensée de Dignāga, acquiert une autonomie en s'absolutisant, et, de conscience individuelle et conditionnée qu'elle était originellement, va revêtir l'aspect d'un esprit universel et immortel¹²⁴. L.Silburn l'affirme d'ailleurs sans ambages à propos de la notion de "*pensée sans mesure*" qu'elle replace dans la série des exercices méditatifs du Bouddhisme ancien, où, par exemple, il s'agissait d'éprouver l'absence de limites d'une pensée bienveillante à tendance universelle. Là, le moine pouvait percevoir un aspect de l'esprit comme étant sans limites, mais sans pour autant se confondre avec la délivrance ou le *nirvāna* :

*" La pensée sans mesure comme la conscience infinie et irradiante n'est pas identique au nirvāna, étant donné qu'elles font partie des pratiques du bramavihāra et des ārūpyadhātu, c'est-à-dire d'un processus de purification qui mène à la délivrance mais demeure au stade qu'il est nécessaire de dépasser parce qu'il est conditionné (samskrta). (...) La conscience sans limite n'est pas omnisciente, universelle, éternelle, indestructible, indifférenciée, comparable en un mot à l'esprit suprême, ātman ou brahman des Upanisads, ou encore au nirvanadhātunirvanadhātu des Bouddhistes. Elle n'est pas comparable à l'intuition mystique qui comporte fusion du sujet et de l'objet, où il n'est plus de conscience et où toute limite se trouve abolie."*¹²⁵

Or, la transformation de cette pensée sans mesure en une substance spirituelle idéale est une invention du *Vijnāvāda*. Mais cette extrapolation n'a été rendue possible que parce que la conscience n'était plus rattachée à la chaîne des causes et des conditions. Elle a pu ainsi être érigée en une "conscience réceptacle", contenant mystérieusement et de toute éternité tous les *dharma*, et devenir une conscience non seulement infinie, mais aussi éternelle et quasi divinisée¹²⁶. Et, tout en réunifiant artificieusement

122 En langage philosophique, c'est la logique aristotélicienne, celle des principes d'identité, de non-contradiction et du tiers exclu, qui est transgressée, et par elle les fondements mêmes de l'éthique et de la vie sociale. Voir, J. Lukasiewicz, *Du principe de contradiction chez Aristote*, Paris, Ed. de l'éclat, 2000.

123 Cf. L. Silburn, *op. cit.*, p.280.

124 *Ibid.*, p.186. Nous aurions été tenté d'inverser cette conclusion, car ce qui caractérise cette "conscience infinie" la rapproche indéniablement bien plus des notions upanisadiques et brahmaniques que du *nirvāna*.

125 p.186.

126 Cf. P. Harvey, *Le Bouddhisme*, Paris, Le Seuil, 2006, p.155. Une partie de l'argumentation sur cette conscience infinie remonte, en fait, à un *sutra* du *Dīgha-nikāya*, le *Kevaddha-sutta* (Cf. *Dīgha-nikāya, Tome I*, Paris, Ed. Lis, 2007, p.262), où le Bouddha fait mention d'une conscience qui serait infinie, celle dans laquelle aucun élément ne prendrait appui ou ne pourrait se situer. Cette conscience est même déclarée identique au *nirvāna* par certains auteurs, comme A. Govinda dans son livre, *Les fondements de la mystique tibétaine*, Paris, A. Michel, 1984, pp.75-76, et P. Harvey, *op. cit.*, pp.103-104. Ce dernier suggère que la conscience du délivré lui survivrait après la mort sous une forme spirituelle extrêmement subtile et pure, échappant ainsi au néant (*Ibid.* pp.107-108). Mais cette interprétation est abusive et n'est qu'une extrapolation faite à partir de l'expression de "conscience infinie" (en sanskrit, *vijnāna anantam*, en pāli, *vinnananca*), employée essentiellement pour qualifier un état de méditation correspondant au second des quatre *samādhis* (en pāli, *samāpatti*, litt. "absorption"). Or, cet

tous les éléments de la connaissance qu'elle peut tout aussi bien séparer, cette conscience quasi divine peut unifier ou effacer à son tour la division sujet-objet en une non-dualité mystique. En-dehors du travail imaginaire de cet esprit mythique, que reste-t-il du réel ?

Autrement dit, tout en surévaluant l'instant présent, apparemment saisi dans la sensation, et en l'hypertrophiant au détriment de l'intellect et du concept, le *Vijnāvāda* déréalise le monde qui devient ainsi une réalité inconnaissable ainsi qu'une illusion¹²⁷. Celui-ci n'est plus qu'une représentation abstraite réduite à un pur produit de l'esprit, c'est-à-dire un "*rien que pensée*" selon l'expression consacrée¹²⁸. Mais, dans ce processus, en fait, c'est la sensation qui, implicitement, en vient à se substituer à l'instant présent, car c'est elle qui est perçue avant toute chose. Et dans la sensation, c'est la conscience sensible qui se voit englobée à son tour, puis la représentation ou l'image recrée du réel. C'est ainsi que l'adepte du *Vijnāvāda* en vient progressivement à confondre l'instantanéité du présent avec sa propre sensation. Instantanéité qui lui échappe d'autant plus qu'il ne peut jamais l'identifier avec certitude¹²⁹. Cependant qu'avec l'instant idéalisé, c'est le monde extérieur qui disparaît.

Cette caractéristique d'inconnaissabilité du monde, devenu dès lors illusoire et abstrait, renforce aussitôt la faculté de représentation de l'imagination au détriment du réel. Ce qui demeure, en fin de compte, c'est l'univers fluctuant de la sensation et des images mentales qui prennent une importance démesurée. La sensation, qui devait initialement mener au réel, et au réel absolu, se referme sur elle-même par l'hypertrophie de l'instantanéité du présent. Sensation et perception du réel se confondent avec la réalité elle-même. Sentir et être, ou encore percevoir et penser, s'équivalent au point de gommer la différence entre la sensation et l'objet ressenti, entre la pensée et le réel, entre l'objet et sa représentation. Et c'est ainsi que naît un idéalisme que le Bouddhisme ancien n'avait jamais envisagé pour exprimer sa propre pensée.

Mais, cette conception idéaliste n'a pu émerger, en fait, que par la collusion entre deux éléments :

- d'une part, le processus cognitif, qui transforme la représentation des choses en les conceptualisant,
- et, de l'autre, la perception du monde extérieur en tant que telle.

Car, pour l'idéalisme, c'est la pensée, aidée et soutenue par la sensation, qui prend la place du réel et du monde¹³⁰. Dit autrement, le regard sur le monde se substitue au monde lui-même, et l'instant en vient à se confondre avec la sensation de l'instant.

Or, de deux choses l'une : ou bien l'instant n'est qu'une production de l'esprit, comme le soutient le *Vijnāvāda*, et, de ce fait, il n'a aucune réalité et ne peut donc valoir comme critère externe à la sensation, ni être un point d'appui objectif. Ou bien il est réel, en tant que mode psychique temporel, et sa réalité ne peut se confondre avec sa sensation ou sa perception.

Mais il y a plus. Car en suivant l'argumentation de l'idéalisme, on peut constater que la méthode d'analyse appliquée aux objets, en l'occurrence à la connaissance et à la sensation, devient, par un

état de conscience infinie n'est qu'une étape vers l'Éveil, et en aucun cas un état semblable au *nirvāna*. De plus, c'est un état crée par le méditant lui-même, et qui prend fin comme il a commencé (Cf. W. Rahula, Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, op. cit., p.63). Quant à la conscience décrite dans le *Kevaddha-sutta*, elle est à la fois "éteinte", "invisible" et "infinie" (*Dīghanikāya, Tome I, op. cit.*, p.273). Le *sūtra* se termine par la mention de la "cessation de la conscience", qui est synonyme de *nirvāna*. Le texte est sans doute délicat à interpréter, mais il semble impensable que le Bouddhisme ancien ait songé à se renier et à verser dans une forme de spiritualisme pour décrire et l'étape finale de l'Éveil et la délivrance parfaite. Voir, Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, Paris, Fayard, 2002, pp.365-366.

127 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, op. cit., p.302.

128 Cf. P. Harvey, *Le Bouddhisme*, op. cit., pp.154, 156, 158. Au mieux l'esprit peut-il créer une durée artificielle, comme le suggèrent les auteurs du *Vijnāvāda*, et sans doute le Bouddhisme ancien, mais en aucun cas il ne peut créer un espace contenant des objets, ou les objets eux-mêmes.

129 L. Silburn, à la p.290 opère cette confusion entre instant et sensation, et elle accorde à celle-ci les qualités de celui-là, comme d'être primitive, instantanée, statique, séparée, réelle... Exemple d'une confusion entre la temporalité du temps et l'impression du temps, entre le réel et le sentiment du réel.

130 Le premier représentant de l'idéalisme en Occident fut Parménide. L'essence de sa pensée se situe dans le fragment 3 du "Poème": "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*, [Présentation et traduction par B. Cassin], Paris, Le Seuil, 1998.

renversement implicite, la structure même du monde étudié, et notamment celle des êtres et des objets¹³¹. Ainsi, ce n'est pas le monde et sa structure qui sont analysés par la pensée idéaliste. Mais c'est la représentation que l'idéalisme se fait du monde qui est projetée sur ce dernier, puis étudiée *comme si* c'était le monde lui-même.

L'idéalité de la pensée, ou encore l'élaboration mentale, a pris subrepticement et indûment la place de la réalité¹³². Du fait que le monde se trouve désubstantialisé, et, à l'inverse, que l'univers de la sensation et des idées est surdéterminé, cette confusion entre méthode et réalité, entre représentation et réel, peut ensuite se répandre partout. La différence radicale et irréductible entre la méthode d'analyse et l'objet étudié s'efface au profit d'un univers idéal dont l'esprit, livré à lui-même, est tout à la fois le créateur, le sujet et l'objet. Cet idéalisme est renforcé, dans le *Vijnāvāda*, par une conception artificielle du monde qui se trouve divisé par un dualisme sans fondement, et qui ne recoupe pas la différence entre le *samsāra* et le *nirvāna*.¹³³ Dualisme qui engendre à son tour, en un cercle vicieux, une quête quasi désespérée d'une non-dualité imaginaire, conçue comme une substance originelle et pure¹³⁴. C'est là le germe de l'idéalisme grâce auquel il parvient ensuite à se déployer :

*"C'est pourquoi souscrire à l'affirmation, érigée en principe, soutenant que les êtres et les choses n'existent qu'en fonction de la connaissance que l'on en a, qu'ils ne possèdent, strictement parlant, aucune réalité en-dehors de cette connaissance, qu'ils ne sont, ou se réduisent dans leur intrinsèque propriété, à n'être que de transitoires phénomènes mentaux; que le monde, et l'ensemble du cosmos visible, ne sont qu'un pur produit de notre représentation, qu'ils sont donc directement dépendants de notre pensée qui leur confère l'être et les désigne comme existant en les actualisant sous le sceau de la présence, cette affirmation devait conduire les maîtres Yogācāra à entreprendre un réexamen complet des convictions les plus arrêtées et des certitudes conventionnelles précédemment admises par les disciples du Bouddha."*¹³⁵

131 Dans la philosophie occidentale moderne, le parfait représentant de l'idéalisme est Hegel. Sa phénoménologie est un génial tour de force pour plier le monde et les êtres à sa dialectique. L'histoire du monde est conçue sous un mode quasi néoplatonicien d'une descente ou d'une chute de l'esprit à l'étage de la matière et du temps pour se différencier et se rendre sensible, selon des moments rationnels prévus de toute éternité, avant de se rendre à nouveau conscient de soi et de se réunifier à l'étage de la pensée absolue. Cf. P.-J. Labarrière, *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1979, p.88. Cette conception n'est pas très éloignée, en substance, de celle du *Yogācāra*. Sans doute puisent-elles toutes deux à des sources proches ou identiques.

132 Cela explique en partie les spéculations du *Mādhyamika* et du *Vijnāvāda* autour de l'identité du *samsāra* et du *nirvāna*. C'est ainsi que le *nirvāna* est considéré, par le *Yogācāra*, comme "la transfiguration du *samsāra* et non son abolition" (P. Harvey, *Le Bouddhisme*, op. cit., p.162). Ces deux plans distincts sont confondus par Nāgārjuna : "*Nirvāna* et *samsāra* ne sont pas deux réalités séparées, mais le champ de la vacuité, perçu soit par l'ignorance spirituelle, soit par la vraie connaissance." (*Ibid.*, p.151). La vacuité surplombe ainsi et le *samsāra* et le *nirvāna* considérés comme deux dimensions d'une même réalité. Or, la vacuité n'est nullement une dimension transcendante à ces deux réalités. De plus, la vacuité des *dharmas* et de la production conditionnée n'est pas celle du *nirvāna*. Ce sont deux types de vacuité différente, l'une étant liée à un enchaînement de causes, de conditions, d'actes et d'effets, l'autre n'étant enchaînée à rien, n'étant ni cause ni effet de quoi que ce soit. Comment le *nirvāna* et le *samsāra* pourraient-ils donc être identiques? L. Silburn va encore plus loin dans l'abus de langage à ce propos: "*Samsāra* et *nirvāna* étant identiques, on trouve le *nirvāna* dans le *samsāra* lui-même." Et plus loin: "Ces méprises touchent à la croyance aux extrêmes et sont inadmissibles puisque *samsāra* et *nirvāna* n'ont qu'une seule essence, étant tous deux originellement en paix." (L. Silburn, *Aux sources du Bouddhisme*, op. cit., pp.186 et 193). Dans le même ordre d'idée, voir, K. K. Palden et M. K. Seunam, *Comprendre la vacuité*, Peyzac, Ed. Padmakara, 1993, p.218: "Le *samsāra* ne présente pas la moindre différence avec le *nirvāna*, le *nirvāna* ne présente pas la moindre différence avec le *samsāra*. Les limites du *nirvāna* sont précisément celles du *samsāra* : il ne saurait entre eux exister la moindre différence." Que la vacuité soit inhérente aux *dharmas*, et que l'on puisse toucher le *nirvāna* au sein même du *samsāra* est une chose. Mais confondre ces deux registres, qui ne sont nullement les interfaces d'une même réalité ou d'une essence unique, en est une autre.

133 Cf. P. Harvey, *Le Bouddhisme*, op. cit., p.157.

134 *Ibid.*, p.161.

135 Cf. J. M. Vivenza, *Tout est conscience*, op. cit., p.57.

On ne saurait être plus clair. Et l'on peut ainsi définir le courant *Yogācāra* comme étant une hérésie du Bouddhisme inclinant délibérément vers l'idéalisme.

Car, si l'on peut légitimement critiquer la vision ordinaire de la conscience qui perçoit le monde autant qu'elle le construit, rien ne permet d'en inférer que celui-ci est irréel ou qu'il ne ressemble qu'à un chaos insignifiant¹³⁶. Cette extrapolation philosophique, du point de vue bouddhique, n'est nullement justifiée. D'où vient qu'elle soit apparue comme légitime aux tenants du *Vijnāvāda* qui l'ont acceptée et défendue, sinon parce qu'eux-mêmes ont commis cette grave erreur d'analyse et n'ont pas été suffisamment critiques et prudents envers leur propre méthode ?

Inversement, comment retrouver une conception qui ne pêche pas par excès, et respecte un équilibre qui ne donne pas prise à l'idéalisme ?

VIII - Analyse de la sensation et place de la conscience

A - Les erreurs de la pensée du *Vijnāvāda*

Selon nous, on peut constater deux erreurs distinctes dans la pensée du *Vijnāvāda* :

- la première concerne un oubli majeur : l'importance de l'acte, du *karma*. L'oubli de ce concept central s'est effectué au profit d'une conception philosophique centrée sur la durée, qualifiée d'artificielle, et sur l'instantanéité du présent¹³⁷;

- la seconde provient d'une confusion entre l'instant et la sensation, conférant à celle-ci un pouvoir démesuré.

Le *Vijnāvāda* conçoit donc la sensation comme un moment quasiment pur sur lequel on peut s'appuyer dans la mesure où, pour échapper à la construction fallacieuse de la durée et de la réalité par l'imagination et l'intellect, il permet d'inscrire la conscience dans l'instant présent¹³⁸. En se concentrant sur la sensation, il serait donc possible de court-circuiter le mécanisme de la construction mentale et de ses illusions pour se diriger vers l'intuition mystique qui ne serait pas différente, au moins en nature, de la sensation¹³⁹.

Mais c'est beaucoup lui attribuer que de lui conférer cet immense pouvoir de rectifier, voire de détruire, la vision fautive de la dualité induite à la fois par la conscience, le désir et l'imagination¹⁴⁰. De plus, ce n'est pas seulement la sensation qui se trouve ainsi rehaussée. Mais c'est le travail implicite de l'imagination qui redispose tout le processus cognitif selon son arbitraire, mais sans s'appuyer sur autre

136 Cf. L. Silburn, *Instant et cause, op. cit.*, pp.296-297. Les citations de Th. Stcherbatsky reflètent une fois de plus l'option philosophique de cet auteur totalement imprégné d'idéalisme kantien (pp.299-300).

137 L'idéalisme est l'une des conséquences de cette confusion et de cet oubli. Voir, L. Silburn, *Instant et cause, op. cit.*, p.254 : "Si l'acte libérateur n'est pas une absurdité, c'est parce que nous sommes dans une philosophie de l'instantanéité." Cette fascination pour l'instant et le présent va être hypertrophiée dans toutes les écoles issues du *Yogācāra*, comme le Zen, par exemple.

138 Cf. L. Silburn, *Instant et cause, op. cit.*, pp.290 et 297.

139 *Ibid.*, p.281 : "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." Plus loin, p.290, l'auteur reprend ce schéma pour introduire, entre la sensation et le concept, le moment de la sensation mentale: "(...) le moment de la sensation ou intuition mentale (*manas*) est conscience introspective chez l'homme ordinaire et intuition intelligible ou mystique chez le yogin." Mais cette distinction n'est nullement déterminante. Elle revient en fait à reculer pour mieux sauter et déplace dans le temps le moment de l'intuition mystique en lui conférant presque artificiellement une forme de conscience dont on ne voit pas pourquoi la sensation première en serait privée. L'auteur discute d'ailleurs ce point, plus loin (pp.294-295), en citant des penseurs du *Vijnāvāda* et du *Mādhymika* pour en conclure : "que la construction peut être évoquée par une source hétérogène, la sensation, sans qu'intervienne le sens interne." (p.295). La sensation mentale est ainsi rejetée du processus cognitif normal, mais c'est pour être ensuite récupérée, au paragraphe suivant, pour servir à l'intuition mystique : "Par contre cette sensation mentale semble jouer un rôle dans une explication de l'intuition mystique dont elle ne serait qu'une forme rudimentaire..." (*Ibid.*).

140 p.292. L. Silburn crédite aussi le désir d'être: "la cause stimulatrice des constructions comme le temps, l'extension spatiale... que tisse la pensée sur la réalité." C'est trop accorder au désir que de le rendre responsable de la création d'un ou du monde, plaqué sur une réalité toujours ineffable et inaccessible, telle la chose-en-soi ou le noumène kantien.

chose qu'une sensation en fin de compte intangible, c'est-à-dire réinventée pour l'occasion, et qui est à elle-même son propre critère de vérité. Dès lors, l'instant n'est plus perçu que par la sensation qui en prend subtilement la forme. Quant à la durée, à laquelle le yogi voulait échapper, elle se transforme en une conscience universelle qui s'écoule indéfiniment¹⁴¹.

Or, ce que ces auteurs, et leurs disciples encore actuels, n'ont peut-être pas identifié clairement, c'est la place de la conscience dans le processus de la connaissance inscrite, comme nous l'avons vu plus haut, dès le début de celui-ci, c'est-à-dire dès le moment de la sensation.

Non pas cet esprit absolu d'où tout dépendrait et qui créerait le monde à sa guise¹⁴². Mais cette simple conscience humaine, présente en fait à tous les moments du processus cognitif, depuis la sensation jusqu'aux spéculations les plus hautes et aux méditations les plus subtiles. Cette conscience influe sur la sensation et sur le phénomène de la perception, et ne peut en être séparée¹⁴³. D'où les exercices de méditation recommandés pour bien prendre conscience des sensations qui, autrement, adviennent mécaniquement ou anarchiquement, et emportent la conscience dans leur redoutable jeu d'attraction et de répulsion.

Par ailleurs, et contrairement à ce qu'écrit L. Silburn à ce propos¹⁴⁴, nous avons vu qu'il y a quelque chose de plus dans la sensation que cette simple captation d'un réel réduit à l'instant, et qui serait en fin de compte insaisissable et irreprésentable selon les penseurs du *Vijnāvāda*¹⁴⁵.

Car si la sensation n'était que cela, c'est-à-dire ce simple canal des sens, elle n'aurait pas la capacité à produire autre chose qu'elle-même, et resterait épistémologiquement neutre et psychiquement amorphe. Tout au contraire, et loin qu'elle soit un moyen neutre et dépourvu de mouvements et de tensions internes, la sensation contient en elle-même beaucoup plus que cet anonyme moyen d'accès à

141 C'est le thème inventé par le *Yogācāra* de l'*ālayavijnāna* appelée : "conscience réceptacle", et censée contenir en elle tous les germes des actes passés et présents (pp.252-254). Il est possible ensuite d'affirmer, comme le fait L. Silburn, que cette conscience n'est pas continue et qu'elle est le fruit des actes eux-mêmes (p.254: "En un sens l'*ālayavijnāna* apparaît bien comme une durée catagénique, résultante de l'acte (...)"). Mais le *Vijnāvāda* n'en retournera pas moins ces idées, et la conscience réceptacle deviendra un flux continu, quasi éternel, subconscient et qui contient en lui tout le devenir des êtres. Elle deviendra surtout une pure pensée dépourvue de toute référence consistante: "Pour les Vijnānavādin, les choses n'existent qu'en tant qu'objets de connaissance ou phénomènes mentaux. L'univers n'est que pure représentation consciente, pure pensée reposant sur la conscience-réceptacle (*ālaya-vijnāna*). Cette conscience de tréfonds est une sorte de psychisme subconscient et impersonnel sur lequel reposent les six connaissances sensorielles, dont l'esprit et les objets connaissables." (P. Magnin, *op. cit.*, pp.368-369). Pas de description plus idéaliste que cette présentation, et qui exprime aussi une vision quasi mythologique de la conscience-réceptacle, telle une divinité hindoue endormie sur laquelle repose le monde.

142 Cf. J. M. Vivenza, , *Tout est conscience*, *op. cit.*, p.57.

143 C'est ce qu'un auteur comme M. Pradines a clairement vu dans sa philosophie de la sensation : "Pour [M. Pradines], la sensation est originairement intelligente: elle n'a de légitimité biologique qu'en tant qu'elle donne quelque chose à comprendre. Renvoyant dos-à-dos le sensualisme (qui construit l'intelligence sur une sensation dénuée d'esprit) et le rationalisme (qui prétend trouver l'esprit dans une raison transcendante), Pradines inscrit finalement l'intentionnalité au cœur de la physiologie de la sensation. (...) Les phénomènes psychiques ne peuvent être des données immédiates puisqu'ils n'ont un sens que dans la stricte mesure où l'espace les élabore en même temps qu'il se construit.", C. Guendouz, *La philosophie de la sensation de M. Pradines*, Hildesheim, Olms, 1998, cité in B. Andrieu (dir.), *Philosophie du corps*, Paris, Vrin, 2010, p.203.

144 Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, *op. cit.*, p.290: "La sensation ne peut engendrer ni l'impression de changer, ni celle de durer. (...) La sensation étant instantanée est un état statique. Car l'instant est statique, en ce sens qu'il jaillit pour disparaître aussitôt et qu'il ne se meut pas ni ne se continue dans l'instant suivant." La confusion entre la sensation et l'instant est ici totale. Mais la sensation n'est-elle pas, au contraire, et comme tous les *samskāras*, hétérogène, mouvante, douloureuse, impermanente et dénuée de soi ?

145 *Ibid.*, p.303 : "La pensée n'a une connaissance déterminée que d'une série d'instant, l'instant individuel lui demeurant inaccessible." Mais si l'instant demeure ainsi inaccessible, comment est-il possible que le Bouddha ait pu le percevoir et l'identifier comme étant le moment ponctiforme de la réalité? Et par quel autre moyen psychique est-il possible de l'appréhender, puisque la sensation, d'après les auteurs du *Vijnāvāda*, est coupée du processus cognitif général et ne saisit que des points qu'elle ne peut ni reconnaître, ni mémoriser, ni transmettre en tant que tels?

une instantanéité toujours jaillissante et colorée, dans laquelle la conscience du mystique finirait par se fondre¹⁴⁶.

En effet, la sensation est saturée de cette discontinuité pleine de différences qui la fait passer sans cesse du plaisir à la douleur, de l'appréhension au rejet, du positif au négatif, en déployant toute la gamme des nuances ressenties par le corps et l'esprit. La sensation n'est nullement statique ou passive, et elle ne cesse de se transformer au contact des choses et du corps lui-même. Si la sensation ne construit rien à proprement parler ou n'élabore aucune synthèse, comme le pensent ces auteurs antiques, elle fait beaucoup plus qu'informer ou transmettre, puisqu'elle se transmet aussi elle-même par les organes des sens, comme dans la conscience qui l'identifie et dont elle est dépendante. De plus, elle évolue constamment, et fait surgir, dès le point de contact avec la chose qui lui est extérieur - ou avec l'organe des sens qu'elle sensibilise et qui, en retour, l'informe¹⁴⁷ -, les critères propres au *samsāra* : à savoir, impermanence, impersonnalité, discontinuité, souffrance. Critères qui s'appliquent autant à elle-même qu'aux données qu'elle transmet à l'intellect :

*"Selon le Bouddha, le fait même qu'il y ait plusieurs types de sensations montre l'impermanence et l'instabilité des sensations et le fait qu'aucune sensation n'est absolue ni autonome."*¹⁴⁸

Il en découle que la sensation est loin d'être une passerelle objective entre le monde et l'intellect, ou le pur instrument capable de conduire à l'Éveil. De même, elle est bien plus qu'un simple projecteur passivement braqué sur l'instantanéité du présent.

Par ailleurs, et même si notre critique ne s'est pas centrée sur ce point, il s'avère que la philosophie du langage d'un Dignāga ne fait que renforcer sa vision irréaliste du monde. En effet, sa pensée relève infiniment moins d'un nominalisme, philosophie qui ne met pas en doute la réalité du monde et de ses objets, que d'un idéalisme que nous avons identifié. De fait, la philosophie de Dignāga postule l'idée d'un langage qui soit à lui-même sa propre référence, sans entretenir aucun rapport que ce soit avec des signifiés internes ou avec des référents externes¹⁴⁹. 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, la conception de Dignāga se rapproche moins du nominalisme que de l'idéalisme métaphysique. En cela, elle 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 malheur. Car si la souffrance n'était qu'une simple illusion et le *samsāra* qu'une irréalité sans consistance, de quoi exactement la conscience ou le sujet devraient-ils se libérer?

Dernier point essentiel : ce n'est pas en réaction aux objets extérieurs que la conscience et l'imagination produisent leurs images et leurs concepts, comme le prétendent les auteurs du *Vijnāvāda*¹⁵⁰. Ou encore que l'homme réagit sans cesse en posant des actes qui l'enchaînent dans le *samsāra*. Mais c'est du fait

146 Si c'est le propre de la conscience que d'épouser chaque forme qui se présente à elle, cette fonction n'en est pas pour autant synonyme de délivrance ou d'Éveil.

147 Au sens de lui donner une forme précise en tant que sensation.

148 Cf. M. Wijayaratna, *La philosophie du Bouddha, op. cit.*, p.162.

149 Cf. F. Chenet (dir.), *Catégories de langue et catégories de pensée en Inde et Occident*, Paris, L'Harmattan, 2005, p.48. L'auteur assimile abusivement le système de Dignāga au nominalisme d'Occam, alors qu'il relève plus exactement de l'idéalisme. Pour une introduction érudite au nominalisme, voir A. de Libera, *op. cit.*

150 Cf. L. Silburn, *Instant et cause, op. cit.*, pp.290 et 297 : "Bien qu'ils ne possèdent pas en eux-mêmes la moindre unité réelle, les divers objets produisent néanmoins une seule représentation unifiée. Ils stimulent notre imagination créatrice et engendrent une image indivise."

même de la sensation¹⁵¹. C'est elle le point d'ancrage du flux qui enchaîne la conscience, et qui conforte l'ignorance et le désir dans la production du cycle des renaissances. Ce qui change tout.

B - Sensation et conscience

Selon les différentes écoles de pensée évoquées, quatre positions philosophiques sont possibles à l'égard de la notion de sensation :

- pour la première, les objets sont considérés comme n'ayant aucune influence véritable sur les sensations et les perceptions. De plus, ils sont littéralement créés par l'esprit. C'est la position idéaliste ;
- la seconde, estime, à l'inverse, qu'en dehors des objets transmis par les sensations et les perceptions, rien ne saurait toucher l'intellect ou l'imagination. Tout passe par les sens qui sont des transmetteurs passifs. C'est la position réaliste ou empiriste ;
- selon la troisième, les formes des objets ou des êtres existent déjà dans l'intellect¹⁵², à la façon des idées platoniciennes ou de formes idéales, et leur perception réveille l'idée de l'objet en quelque sorte déjà présente en soi. C'est la position platonicienne et averroïste ;
- la dernière affirme que l'objet est appréhendé par la sensation mais à partir d'une visée intentionnelle de la conscience ou du langage. C'est la position nominaliste.

En résumé :

- soit la conscience n'est pas affectée par les objets ou le par monde, qui sont jugés irréels. Mais elle l'est par tout ce qu'elle produit, depuis les organes des sens, la pensée, l'imagination, en conférant une existence idéale aux objets ;
- soit elle est affectée par les objets et le monde, qui sont réels et lui apportent la connaissance qu'elle intellectualise ou conceptualise par un processus d'abstraction;
- soit elle reconnaît les objets, transmis par les sensations ou les organes des sens, grâce aux formes idéales imprimées a priori en elle ;
- soit elle les vise intentionnellement pour les définir, et leur confère une notion, une identité nominale en les conceptualisant.

Par ailleurs, on peut considérer la sensation sous deux angles différents :

- d'abord, selon qu'elle est affectée par les choses qu'elle reçoit. Et en ce cas, la sensation est passive;
- ensuite, selon qu'elle appréhende les choses en les visant intentionnellement. En ce cas, la sensation est active.

Pour mieux préciser leur statut cognitif dans le tableau que nous proposons, on attribuera un signe soit positif (+) soit négatif (-) à chaque type de sensation - dès lors appelée "*sensation active positive*" ou "*sensation passive négative*" -, selon qu'elle est censée donner accès au réel ou non.

151 Cf. S. N. Goenka, *Trois enseignements sur la méditation Vipassanā*, Paris, Le Seuil, 2009, pp.69-74. On est proche de la "représentation compréhensive" des Stoïciens, analysée au début de cet article. Par ailleurs, l'auteur croit pouvoir affirmer que l'expérience de l'impermanence des choses, vécue et identifiée par le Bouddha lors de son Éveil, serait comparable à celle que la physique quantique aurait expérimentée dans ses laboratoires les plus complexes, en calculant les séries d'apparition et de disparition des particules élémentaires à un niveau infra-atomique (p.121). Mais cela semble aussi improbable qu'invérifiable! Il serait plus raisonnable de penser que l'expérience du Bouddha, dans ses profondes méditations, relèverait de ces micro-perceptions propres à ce qu'on nomme l' "inconscient cérébral", et qui se situent sous le seuil de la conscience ordinaire. Cf. B. Andrieu (dir.), *Philosophie du corps*, op. cit., pp.15-16. Voir, aussi, F. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *L'inscription corporelle de l'esprit*, Paris, Le Seuil, 1993, pp.115-124. Et D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravāda*, op. cit., p.116.

152 C'est la position d'un auteur médiéval comme Thierry de Frieberg. Voir, D. Perler, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge*, Paris, Vrin, 2003, p.96: "(...) l'intellect n'a pas besoin des sens pour connaître l'essence de toutes choses. L'intellect est en mesure d'en avoir une connaissance parce qu'il ne doit pas en acquérir par le biais d'autres capacités cognitives, plus précisément parce qu'il ne doit pas abstraire les formes qui seraient d'abord présentes dans les sens. L'intellect peut connaître toutes choses parce qu'il détient cette connaissance en lui-même et par soi-même."

Ce qui donne le tableau suivant :

| Sensation passive | Position réaliste Aristote Stoïcisme | Position nominaliste | Sensation active |
|-----------------------------------|--|---|----------------------------------|
| <i>Sensation passive +</i> | La sensation reçoit l'objet comme un donné . Elle transmet sa représentation à l'intellect. | Par la conscience, la sensation vis intentionnellement l'objet. L'intellect, par le langage , lui attribue une certaine qualité (concept). | <i>Sensation active +</i> |
| <i>Sensation passive -</i> | Elle perçoit des objets irréels créés par la pensée ou l'intellect. | Elle déforme les objets et le réel dont elle ne saisit pas l'essence. | <i>Sensation active -</i> |
| Sensation passive | Position idéaliste. (<i>Vijnāvāda</i>) | Position platonicienne. | Sensation active |

Bien que le Bouddhisme ancien puisse partager certaines caractéristiques de ces positions philosophiques, il met cependant l'accent sur un autre aspect du processus cognitif.

En effet, le Bouddhisme considère que l'intellect, ou plutôt la conscience est d'abord et avant tout affectée par les sensations auxquelles elle réagit, que celles-ci véhiculent des images d'objets existant réellement ou non.

Car, pour la pensée bouddhiste, la conscience ne réagit pas d'abord à la présence des objets, neutres en soi, mais aux sensations, déjà chargées d'une certaine conscience et qui les qualifie de trois manières différentes: positivement, négativement, ou de façon neutre. En ce sens, ce n'est pas d'abord la forme des choses que la sensation perçoit et que l'intellect reçoit pour la comprendre, comme c'est le cas pour la plupart des philosophies occidentales. Mais c'est l'ensemble du processus de réaction : d'abord, celui des sensations aux objets perçus, puis qui réagit aux sensations elles-mêmes, qui détermine l'intellect et qui conditionne la conscience. Processus grâce auquel ces derniers émergent et se développent en tant que tels, mais qui les aliène aussi aux représentations sensibles, du fait qu'ils ignorent la présence et la nature de ce processus. Si donc la conscience est bien conscience de quelque chose, selon la définition scolastique et phénoménologique, cette conscience est avant tout celle de la sensation. Ce qui la fourvoie de deux façons :

- d'abord, en percevant les objets et les êtres auxquels elle attribue le plus souvent des qualités inadéquates,
- ensuite, en l'incitant à réagir à ces informations erronées.

Or, si c'est bien là l'une des causes qui préside à l'enfermement égotique de la conscience et à son aliénation dans le cycle samsarique, c'est aussi l'une des raisons qui a induit en erreur les principaux courants du *Mahāyāna*, comme le *Vijnāvāda*, et les a fait basculer dans l'idéalisme en décrétant arbitrairement que le monde est illusoire et le *samsāra* irréel. Et ce, en absolutisant le processus de la sensation au détriment du travail de prise de conscience objective.

De fait, si les sensations occupent une place essentielle dans le processus cognitif¹⁵³, c'est aussi bien en l'alimentant ou en le soutenant qu'en le parasitant. C'est pourquoi les anciens *sūtrā* recommandent une

153 Comme dans la chaîne de production conditionnée dans laquelle la conscience ne cesse de se déployer et de s'aliéner.

vigilance particulière à leur égard afin que la conscience puisse se dégager de leur emprise, et rectifier la perception qu'elle a des choses du monde et d'elle-même¹⁵⁴.

Sur le plan épistémologique ou sotériologique, la sensation détient donc moins de vérité que l'intellect, la *bodhi*, qui a permis au Bouddha d'accéder au *nirvāna*.

IX - Critique du système de Dignāga et de son idéalisme

Voici, en résumé, quelques propositions qui synthétisent la critique adressée ici à la théorie de *Dignāga* :

1 - D'après le Bouddhisme ancien, toute sensation s'accompagne de la conscience, ou d'une conscience précise en relation avec l'organe des sens qui est sollicité. Ce qui offre un tableau du sensible déjà très élaboré, composé à la fois de sensations et de conscience. Cette conscience qui peut être qualifiée de visuelle, d'auditive, de mentale..., selon l'organe en question. La conscience apparaît ainsi conjointement avec un organe des sens et un objet extérieur.

2 - Selon cette conception, on peut affirmer que la conscience, avec les objets qui la sollicitent, est autant la condition de possibilité de la sensation que l'inverse. Autrement dit, non seulement la conscience est indispensable à l'émergence de la sensation, mais, d'un point de vue dynamique et épistémologique, elle peut même la précéder, ainsi que le montre la théorie de la chaîne de la production conditionnée. Ce qui oblige à réviser la conception du processus cognitif proposée par les auteurs du *Vijnāvāda*, et notamment la place de la représentation. Car lorsque celle-ci advient dans ce processus, ce n'est pas à partir de la perception ou de la conceptualisation, mais c'est dès le moment de la sensation.

3 - Cela étant, s'il y a un pré-donné ou plutôt un pré-existant à la sensation et à la perception, celui-ci n'est ni de l'ordre d'un transcendantal, au sens phénoménologique, ni d'un a priori de type analytique¹⁵⁵. En effet, ce pré-donné est de la nature de l'ignorance, du désir et des *samskāra*, ces tendances fabricatrices plus ou moins conscientes qui conditionnent l'existence humaine, et qui provoquent souffrance et renaissance. Ces éléments ne constituent donc pas des conditions de possibilité a priori, mais ils sont à la fois les causes matérielles et les conditions formelles de l'apparition du cycle des existences. En ce sens, on ne peut leur prêter de formes idéales, à l'instar d'une essence métaphysique, ni en induire qu'ils sont les signes d'une altérité, d'une extériorité ou d'une transcendance. Inhérents au *samsāra*, ils en constituent la trame ainsi que le moteur, avec les autres *nidānā*.

4 - Une des conséquences de cette recherche sur la place de la sensation dans le processus cognitif est de la décaler au regard des autres fonctions. Nous l'avons vu, la sensation n'est pas le moment inchoatif de la connaissance, notamment parce qu'elle advient en conséquence d'autre chose, ou simultanément avec d'autres facultés et divers éléments. Et puisque, dans l'ordre de la cognition, elle n'est pas première, alors ce rôle revient à la conscience, ou, plus haut encore, dans la chaîne de la production conditionnée, aux *samskāra* et à l'ignorance. De plus, le processus cognitif, parallèle à celui du cycle des existences, est un processus unifié et continu, mais qui se déroule sur un fond primordial de discontinuité¹⁵⁶. Quant au but de l'Éveil, il n'est pas de tenter de réunifier artificiellement ce qui a été

154 Un ouvrage sur la pensée de l'Inde, déjà ancien, résume cette conception en ces termes: "L'esprit tel que se le représentent brahmanes ou bouddhistes, loin de refléter comme un miroir, resplendit comme une lanterne. Par les organes des sens, il irradie sa lumière propre au dehors et perçoit ce qu'il éclaire. La sensation ne passe pas pour réceptive, mais pour appréhensive ; l'esprit entier y intervient. Les images, loin de nous arriver de l'extérieur, sont tenues pour spontanées. On a, en effet, les perceptions qu'on a méritées. Ce que nous prenons pour objet, c'est le résidu de nos expériences, l'achèvement de l'acte par lequel nous construisons la chose." P. Masson-Oursel, *L'Inde antique et la civilisation indienne*, Paris, A. Michel, 1951, p.250.

155 Cf. J. Benoist, *L'a priori conceptuel*, Paris, Vrin, 1999. S. Lapointe, *Qu'est-ce que l'analyse?*, Paris, Vrin, 2008. Ch. Larmore, *Morale et modernité*, Paris, P.U.F., 1993, pp.4-13.

156 Cette discontinuité biologique et noétique semble avoir été démontrée grâce aux travaux des neurosciences. Voir, F. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *L'inscription corporelle de l'esprit, op. cit.*, pp.115-124. M. Pichon, *Gaston Bachelard: l'intuition de l'instant au risque des neurosciences*, Paris, L'Harmattan, 2012. C'est ce qui rendrait, a posteriori, toutes les représentations des "corps subtils" plus que problématiques, et dont le tantrisme - en tant que pensée d'une "trame" continue et homogène

divisé, ni d'effacer les différences entretenues par la dualité. Mais c'est de percevoir la discontinuité initiale des choses et de l'existence en dévitalisant les processus mortifères qui sont sans cesse à l'œuvre dans le cycle infini des renaissances.

5 - En ce qui concerne la Voie qui mène à l'Éveil, il semble impossible d'accorder à la sensation le même statut que celui de l'intuition mystique. Car ce que perçoivent les sens, même abstraitement déconnectés de la conscience ou du mental, ce n'est pas le *nirvāna*, ou l'Absolu, mais bien le *samsāra*¹⁵⁷. Celui-ci est un flux infini de phénomènes liés les uns aux autres et qui forment une chaîne à la fois douloureuse, impermanente, impersonnelle et insubstantielle. Chaîne fatale dont la sensation fait elle-même partie. Par ailleurs, l'ascension spirituelle vers l'Éveil est un processus qui se déroule dans un détachement progressif à l'égard des sensations, et où celles-ci finissent, ultimement, par disparaître ou par être neutralisées.

6 - Puisque le processus de la sensation n'est pas neutre en soi¹⁵⁸, il peut sinon être générateur de *karma*, du moins contribuer au cycle karmique et samsarique. En soi, la sensation est elle aussi source de souffrance, comme les autres *skandhā*, et elle se doit d'être apaisée par des exercices méditatifs. Travail d'autant plus nécessaire que le cycle réactif qui aliène la conscience s'effectue d'abord et avant tout à partir des sensations et de leurs impressions, et non des objets ou des êtres.

7 - Pour qu'une sensation soit neutre, dans le processus de la connaissance et le cycle de la production conditionnée, il est nécessaire qu'elle soit l'objet d'un travail de détachement opérant sur les deux versants du mécanisme de la production conditionnée :

- en amont, sur celui qui la déclenche, à savoir le contact (6ème *nidāna*), en lien avec les objets externes ou internes¹⁵⁹;

- en aval, sur celui qu'elle suscite, à savoir le désir (8ème *nidāna*).

De plus, la conscience doit être, à son tour, parfaitement détachée des effets causés par la sensation elle-même, c'est-à-dire des affects. C'est à cette condition, qui est le fruit d'une ascèse particulière, que la sensation n'entraînera plus la conscience dans le jeu mortifère de l'attraction-répulsion.

8 - Enfin, pour échapper au *samsāra* - qui est une durée composée de souffrance (*dukkha*) -, ou encore pour ne plus renaître¹⁶⁰, il est nécessaire que la conscience puisse se soustraire à la fois à cette durée mortelle et douloureuse, et à la sensation elle-même qui ne cesse de la piéger ou de la leurrer. Autrement dit, le sage, par l'Éveil et l'accès au *nirvāna*, peut enfin échapper à toute forme de temporalité, que celle-ci soit la durée, avec ses longueurs inégales ressenties intérieurement, ou celle de l'instant présent, dans son aspect disruptif. Instant qui ne peut lui servir que de point d'appui dans sa méditation¹⁶¹.

Sans doute pourrait-on objecter, au terme de cette réflexion, que le thème de la sensation, d'un point de vue philosophique, est une question mal posée, une problématique artificielle, une sorte d'excroissance du psychologisme critiqué par la philosophie depuis au moins le XIXe siècle¹⁶². Et qu'il serait profitable non de la traiter en soi, ou dans une conception plus élargie de la perception¹⁶³, mais plutôt de la

du monde et de l'existence - est le parfait représentant.

157 C'est l'esprit ou la conscience, la *bodhi*, qui éprouve la délivrance et "touche" le *nirvāna*. Voir, D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances*, op. cit., pp.460-465.

158 Ce qui est différent des sensations considérées en tant que telles et qui, elles, peuvent être positives, négatives ou neutres.

159 On trouve parfois la sensation mentionnée dans le 4ème *nidāna*, après la conscience, mais plus, à vrai dire, comme une potentialité que comme une force sensorielle effective. En fait, elle n'entre véritablement en scène qu'au niveau du 7ème *nidāna*. Cf. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances dans la tradition Theravāda*, op. cit., pp.248-251.

160 Cf. D. Treutenaere, *Bouddhisme et re-naissances*, op. cit. Ce n'est pas tant la mort qui obsède le Bouddha et l'effraie, mais les renaissances.

161 En tant qu'exercice thérapeutique, comme le recommandent les *sūtrā*.

162 Cf. P. Engel, *Philosophie et psychologie*, op. cit.

163 Cf. C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, op. cit., pp.574-577.

considérer comme un faux problème, une illusion de la pensée. Certains auteurs contemporains ont d'ailleurs été jusqu'à affirmer que ce problème de la sensation n'en était pas un¹⁶⁴, qu'il ne faisait qu'alourdir inutilement les questions liées à l'épistémologie, et qu'un traitement par la philosophie du langage, dans une perspective wittgensteinienne, par exemple, saurait correctement résoudre.

Mais outre que le problème de la sensation, même ainsi déplacé par un traitement philosophique conséquent, persiste encore, on ne voit pas ce que ces critiques apportent à la compréhension générale de la connaissance, sinon de complexifier encore plus le problème, ainsi que n'a cessé de le faire, avec un génie inégalé, toute la phénoménologie¹⁶⁵. Les représentations provenant de la philosophie antique et classique paraissent donc encore pertinentes et peuvent nous apporter plus d'éléments de réflexion que toutes les approches postmodernes, intellectuellement déracinées et toujours hantées par les idéologies de la table rase.

Une interrogation subsiste, néanmoins, quant aux développements donnés par la pensée *Vijnāvāda* à la sensation.

En effet, s'agit-il d'une erreur de compréhension des anciens *sūtrā* de la part de ces auteurs? Ou faut-il plutôt voir en cette surévaluation de la sensation et de l'instant présent, comme dans l'idéalisme qui en est la conséquence, le signe d'une volonté ou d'une décision d'orienter différemment l'enseignement du *Dharma*?

Dit autrement, n'y aurait-il pas dans cette idéalisation de l'instant et du présent - idéalisation qu'on retrouve aussi bien dans le zen et ses méditations poétisées, que dans le tantrisme où se joue une sorte de destin croisé d'éléments antagonistes en vue d'une fusion paroxystique des contraires¹⁶⁶ -, une tentative de réhabilitation de la contingence et un désir profond de réenchantement du monde¹⁶⁷?

C'est en tout cas ce que donnent à penser les développements autour du thème de la non-séparation du *samsāra* et du *nirvāna* que l'on retrouve dans toutes les écoles du Bouddhisme *Mahāyāna*, depuis les spéculations d'un Nāgārjuna sur la vacuité jusqu'à l'obsession du *Vijnāvāda* pour la non-dualité¹⁶⁸. Auquel cas, cette orientation volontaire deviendrait plus intelligible, et l'on comprendrait mieux le virage opéré par tout le Bouddhisme *Mahāyāna* et sa nouvelle vision du monde au regard du Bouddhisme ancien¹⁶⁹.

Conclusion

Au terme de cette étude sur la question de la sensation dans la pensée bouddhique, nous pouvons conclure trois choses :

- d'abord, que la conscience est présente tout au long du processus de la connaissance, processus qui est parallèle au cycle des renaissances décrit par la production conditionnée. Ce qui implique que la sensation et la représentation apparaissent simultanément dès le début du processus cognitif ;
- ensuite, que la sensation est bien l'élément ou la faculté sur laquelle doit d'abord s'effectuer le travail de la méditation, et non sur les objets ou sur le monde qu'elle perçoit. Non que ceux-ci soient irréels ou

164 Cf. J. L. Austin, *Le langage de la perception*, Paris, Vrin, 2007. Austin attaque la pensée selon laquelle: "jamais nous ne voyons ou ne percevons (sentons), en tous cas *directement*, des objets matériels mais seulement des *sense data*. Mais il n'y substitue pas l'idée que nous voyons ou percevons "directement" les objets." (p.29). C'est la notion classique de "représentation" qui est ici remise en cause (pp.29-39).

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

166 Qui n'est pas sans rappeler la coïncidence des opposés propre à un certain néoplatonisme ou à la théologie d'un Nicolas de Cues.

167 C'est ainsi que le *nirvāna* est considéré, par le *Yogācāra*, comme "la transfiguration du *samsāra* et non son abolition" (P. Harvey, *Le Bouddhisme, op. cit.*, p.162).

168 Cf. L. Silburn (dir.), *Aux sources du Bouddhisme, op. cit.*, ch. III à VII.

169 D'un point de vue historique, le courant *Vijnāvāda* a largement influencé les autres branches des bouddhismes asiatiques. Et comme il est la philosophie contre laquelle le tantrisme s'est adossé pour se développer, tout ce que en est issu se trouve de ce fait contaminé par lui. C'est pourquoi le tantrisme est plus que suspect d'un point de vue bouddhique. Voir, J. Filliozat, *Les philosophies de l'Inde*, Paris, P.U.F., pp.46-49.

imaginaires, comme le croit l'idéalisme philosophique. Mais c'est la réaction aux objets et aux êtres qui nous emprisonne dans la chaîne karmique et samsarique. Réaction qui s'effectue, en fait, à partir de la sensation elle-même et non à cause des objets perçus. D'où une méprise possible avec la perception du monde, qui peut être erronément réduit au domaine de la sensation. Erreur qui est propre aux tenants du *Vijnāvāda*, mais non pas au Bouddha ni à la tradition du *Theravāda* ;

- enfin, il ressort de ces déductions que l'idéalisme est bien le cadre philosophique de la pensée du *Vijnāvāda*. En survalorisant d'abord le statut et la fonction de la sensation, puis en dévalorisant le monde réel pour mieux élever l'univers irréel des idées, c'est-à-dire, pour reprendre une expression nietzschéenne, en inventant un "arrière-monde"¹⁷⁰, le *Vijnāvāda* est passé de l'autre côté d'une frontière métaphysique. Pour lui, comme pour tout idéalisme, le monde n'est qu'une apparence. En tant que tel, il ne se suffit pas à lui-même. Il a sans cesse besoin d'être soutenu par un autre monde, ou par une autre réalité infiniment plus consistante que la nôtre. Réalité transcendante qui est cause première de celle-ci et est située dans un au-delà invisible. De plus, notre monde ne détient pas en lui-même et par lui-même son sens ultime. Il lui faut aller le chercher ailleurs, dans une extériorité plus riche et plus dense, ontologiquement plus pleine que lui. Ou dans une transcendance divine qui est à la fois sa cause première et sa finalité ultime¹⁷¹.

Or, c'est peu de dire que le Bouddhisme ancien ne partage aucune de ces thèses.

Tout au contraire, et il détient les moyens de déjouer les pièges tendus par toute forme d'idéalisme, qu'il soit philosophique ou psychologique.

En effet, le Bouddhisme ancien n'a nul besoin d'arrière-mondes pour édifier sa pensée. Même le *nirvāna* n'en est pas un, puisqu'il n'est pas un autre monde qui s'opposerait à celui-ci, ou qui lui serait coextensif. En ce sens, le Bouddhisme premier est l'une des rares sagesse à n'avoir pas succombé à la tentation de l'idéalisme, et l'une des premières spiritualités à avoir affirmé l'existence du monde tel qu'il est et soutenu le principe de la réalité des actes humains.

De fait, le monde, le nôtre, existe bel et bien, avec les êtres et les choses qui le constituent, mais aussi les événements et l'histoire qui s'y déroulent, et la souffrance qui ne cesse de le sous-tendre et de le traverser¹⁷². Mais, en tant que tel, il n'est pas capable d'aliéner la conscience. Cette aliénation ne se produit que parce que la conscience se trouve piégée d'abord par l'ignorance, puis par la sensation, sensation à laquelle elle réagit inconsidérément en prenant pour réel ce qui est construit non seulement par le désir et l'imagination, mais aussi par la sensation elle-même¹⁷³.

En évitant de réagir inconsidérément aux sensations, la conscience peut trouver un chemin de libération qui lui permettra de sortir des cercles vicieux dans lesquels elle s'est enlisée depuis son ignorance primordiale, comme l'a génialement vu le Bouddha. En ce sens, si la sensation est importante, à la fois dans le processus cognitif et dans le chemin vers l'Éveil, elle n'est pas pour autant libératrice. Encore moins représente-t-elle un moyen d'accès privilégié à la réalité absolue qui lui demeure extérieure ou étrangère.

Pour se libérer et atteindre la Délivrance, seuls les exercices de la méditation, du discernement et de l'attention vigilante peuvent produire un détachement à l'égard de tout, de soi-même comme du monde.

170 Comme l'*ālayavijnāna*, cette conscience ou subconscience des tréfonds, ce monde fluant de l'esprit invisible.

171 En ce sens, ce courant peut se rapprocher de toute une partie de la philosophie grecque et de la révélation chrétienne.

172 Le monde n'est nullement le fruit de ma volonté et de ma représentation, pour employer une expression schopenhauerienne, car il existe indépendamment de moi. Seule ma propre existence, dans sa partie essentielle, est l'effet de mes actes, qu'ils soient physiques et mentaux. L'idéalisme de Schopenhauer a influencé négativement beaucoup de penseurs, de savants et d'artistes, et a présenté de façon erronée le Bouddhisme. Cf. J. M. Besnier, *Les théories de la connaissance*, op. cit., pp.95-100.

173 Nulle nécessité de procéder à une régression infinie des causes et des conditions, le *samsāra* n'ayant, par définition, ni commencement ni fin. Si l'ignorance est placée en premier dans la chaîne des causes, c'est autant de manière linéaire ou historique, que cyclique et psychologique.

Table des matières

| | |
|---|------|
| Introduction | p.1 |
| I - Le statut de la sensation dans la philosophie grecque | p.2 |
| II - Le problème de la sensation dans le Bouddhisme ancien | p.4 |
| III - Philosophie stoïcienne et pensée du <i>Vijnāvāda</i> | p.5 |
| IV - La sensation : un moyen idéal d'accès au réel ? | p.6 |
| <i>A - Sensation et causalité</i> | p.8 |
| <i>B - Analyse de la sensation dans le processus cognitif : continuité ou discontinuité ?</i> | p.10 |
| <i>C - Place de la sensation dans la production conditionnée</i> | p.11 |
| V - Sensation et intuition mystique | p.15 |
| VI - Processus de connaissance et idéalisme <i>vijnānavāda</i> | p.18 |
| VII - Idéalisme <i>Vijnāvāda</i> et statut de la connaissance | p.22 |
| VIII - Analyse de la sensation et place de la conscience | p.26 |
| <i>A - Les erreurs de la pensée du Vijnāvāda</i> | p.26 |
| <i>B - Sensation et conscience</i> | p.29 |
| IX - Critique du système de <i>Dignāga</i> et de son idéalisme | p.31 |
| Conclusion | p.33 |
