Avis concernant cette traduction
Ce livre est une traduction automatique du texte original anglais, réalisée à l'aide d'outils de traduction automatisée. Elle n'a été vérifiée ni révisée par l'auteur ni par aucun autre être humain. Des erreurs, des inexactitudes, des formulations maladroites ou des problèmes de mise en page peuvent donc survenir. L'édition originale anglaise reste la version faisant autorité.

ILLOGIQUE BOUDDHISTE

Une analyse critique de Les arguments de Nagarjuna

Avi Sion, Ph. D.

© AVI SION, 2002.

PROTÉGÉ PAR LES CONVENTIONS INTERNATIONALES SUR LE DROIT D'AUTEUR.
TOUS DROITS RÉSERVÉS.
AUCUNE PARTIE DE CE LIVRE NE PEUT ÊTRE REPRODUITE DE QUELQUE MANIÈRE QUE CE SOIT, NI STOCKÉE DANS UN SYSTÈME DE RÉCUPÉRATION NI TRANSMISE, SANS L'AUTORISATION EXPRESSE DE L'AUTEUR-ÉDITEUR, SAUF EN CAS DE BRÈVES CITATIONS AVEC RECONNAISSANCE DUE À LA SUITE.

Édition CreateSpace, 2014.

Première publication en 2002.
Par Avi Sion, à Genève, Suisse.

Informations sur le catalogage de la bibliothèque :

Sion, Avi.
Illogique bouddhiste : une analyse critique des arguments de Nagarjuna.

Pas d'index. Pas de bibliographie.

ISBN 978-1495928628

ABSTRAIT.

Le philosophe indien du IIe siècle de notre ère, Nagarjuna, fonda l'école Madhyamika (Voie du Milieu) du bouddhisme Mahayana, qui influença fortement le bouddhisme chinois (ch'an), coréen (sôn) et japonais (zen), ainsi que le bouddhisme tibétain. Nagarjuna est encore considéré par de nombreux écrivains bouddhistes comme un philosophe très important, qu'ils affirment avoir prouvé de manière définitive la futilité des moyens cognitifs humains ordinaires.

Ses écrits incluent une série d'arguments prétendant démontrer l'illogique de la logique, l'absurdité de la raison. Il considère cela comme la manière de verbaliser et de justifier la doctrine bouddhiste du « vide » (*Shunyata*). Ces arguments attaquent certains des principes et techniques fondamentaux du raisonnement, tels que les lois de la pensée (identité, non-contradiction et le tiers exclu), la conceptualisation et la prédication, nos hypothèses communes du soi, des entités et des essences, ainsi que nos croyances en mouvement et causalité.

Le présent essai met en lumière les nombreuses sophisties impliquées dans les arguments de Nagarjuna. Il utilise des doubles standards, appliquant ou ignorant les lois de la pensée et autres normes selon ses objectifs ; il manipule ses lecteurs, en donnant une forme apparemment logique (comme le dilemme) à son discours, tout en s'engageant

en réalité dans *des non-sequiturs* ou en faisant appel à des prémisses douteuses ; il joue avec les mots, s'appuyant sur une terminologie floue, des équivoques trompeuses et des fixations injustes du sens ; et il « vole des concepts », les utilisant pour nier les perceptions mêmes sur lesquelles ils reposent.

Bien qu'il s'agisse d'une critique de l'interprétation philosophique Madhyamika et de la défense du « vide », *Buddhist Illogic* n'a pas pour but de dissuader les lecteurs du bouddhisme. Au contraire, son objectif est d'accroître la conscience personnelle des processus cognitifs réels, et ainsi d'améliorer la méditation. C'est aussi un excellent guide d'introduction à l'épistémologie phénoménologique.

Sommaire

Préface. 5
1. Le télemme. 11
2. Ni réel ni irréel. 20
3. L'utilisation du dilemme par Nagarjuna. 33
4. La relation sujet-prédicat 38
5. Perceptions et concepts. 51
6. Mouvement et repos. 80
7. Causalité. 111
8. Co-dépendance. 137
9. Loi karmique. 158
10. Dieu et la création. 164
11. Soi ou âme. 189
12. La connaissance de soi. 209
Pas une « logique vide », mais vide *de* logique. 224
Annexe 1 : Des sophismes dans l'œuvre de Nagarjuna. 234
Annexe 2 : Brève dictionnaire de quelques concepts de base. 238
Œuvres d'Avi Sion 244

Préface.

Cet essai est une critique de certains des principaux arguments avancés par le philosophe bouddhiste indien **Nagarjuna** (vers 113-213 ap. J.-C.), fondateur de l' **école Madhyamika** (Voie du Milieu), l'un des courants Mahayana, qui a fortement influencé le bouddhisme chinois (ch'an), coréen (sôn) et japonais (zen), ainsi que le bouddhisme tibétain. Plus précisément, le texte mentionné ici est ***Lógica Vide*** - *Bouddhisme Madhyamika tiré de sources chinoises* (Delhi : Motilal Banarsidass, 1991) par Hsueh-li Cheng, de l'Université d'Hawaï (Hilo). Les principaux textes sources de cette école de pensée, auxquels Cheng fait bien sûr souvent référence, sont les « trois traités » – le *Traité du Moyen*, le *Traité des Douze Portes* et le *Traité des Cent*.[1]

[1] Ici, abrégés en MT, TGT et HT, respectivement. Ces textes ne sont pas tous de Nagarjuna et n'existent plus dans l'original sanskrit, mais en traduction chinoise (par Kumarajiva, datant de 409 ap. J.-C.). Ainsi, les principaux vers du premier traité (MT) étaient de Nagarjuna ; ses commentaires étaient de Pingala. Le second traité complet (TGT) était de Nagarjuna. Les vers principaux du troisième traité (HT) étaient d'Aryadeva et ses commentaires de Vasu. Je me contenterai de me référer

Le titre *Logique Vide* n'a pas été conçu de façon péjorative par son auteur, mais simplement pour signifier « logique du vide », le terme « vide » (*Shunyata*) faisant référence à la doctrine bouddhiste selon laquelle (en bref, très grossièrement) les choses n'ont pas de noyau durable, pas d'essence, pas de nature fixe. L'œuvre de Cheng est une exposition claire de l'histoire et des techniques logiques du Madhyamika, mais elle ne cherche pas à critiquer ces techniques. Toute critique du Madhyamika ou de la logique bouddhiste, ici, est la mienne.

Le présent essai n'est pas un traité religieux et n'a aucune intention polémique. C'est une œuvre philosophique, une évaluation logique équitable de certaines propositions et arguments pris comme des positions philosophiques ouvertes à la discussion comme n'importe quelle autre. Il examine et discute d'une belle gamme de doctrines bouddhistes, et en particulier Madhyamika, mais ne prétend pas être un traitement exhaustif de toutes les doctrines ou de tous les aspects de celles traitées.

à Cheng, en mentionnant ses références occasionnelles à ces traités ; mais, compte tenu de la compétence évidente de Cheng, je distinguerai à peine sa parole de ses rares citations mot à mot de Nagarjuna.

Cependant, je ne cherche pas ici à développer une perspective historique, ni à énumérer les différentes tendances et leurs interrelations. Le livre de Cheng propose une exposition intéressante du développement de la philosophie Madhyamika, depuis Nagarjuna au IIe siècle de notre ère jusqu'à l'école Yogachara, et au-delà. Cependant, il n'examine pas en détail suffisamment le développement de la philosophie bouddhiste avant Nagarjuna, mentionnant à peine plusieurs siècles de philosophie Theravada (Hinayana) antérieure et les premières phases (à partir du 1er siècle de notre ère, et avant) de la réaction Mahayana (par exemple les Mahasanghikas).[2] Pour mieux comprendre les motivations et objectifs de Nagarjuna, il serait judicieux de connaître ce contexte[3].

---

[2] Mahayana signifie « grand véhicule », Hinayana signifie « petit véhicule ». Ce dernier terme peut être pris comme un terme péjoratif inventé par les mahayanistes, impliquant que leur interprétation du bouddhisme est supérieure. L'autre appellation, Theravada, est préférable. À mon avis, Mahayana fut à bien des égards un développement plus révolutionnaire que l'évolution.

[3] Un texte que je peux recommander est la partie I de *Le Sutra du diamant* par Mu Soeng (Somerville, MA : Wisdom, 2000). Il est également très instructif d'examiner le développement du bouddhisme du point de vue d'une religion

Le fait que j'appelle le présent essai *Illogique bouddhiste* ne doit pas impliquer que je considère toute la philosophie bouddhiste ou même toute la Madhyamika comme illogique. Cela reflète simplement mon attention ici sur certains des (nombreux) arguments illogiques utilisés dans le discours de Nagarjuna. En effet, certains arguments et croyances de Nagarjuna ont été réfutés ou rejetés par d'autres philosophes bouddhistes. La philosophie bouddhiste n'est pas monolithique, mais une constellation de philosophies dont le terrain commun est les (prétendus) déclarations du fondateur du bouddhisme. Je remets ici en question certaines doctrines bouddhistes sous-jacentes, mais seulement de manière incidente, pas systématique.

J'aurais nommé cet essai moins péjorativement « Logique bouddhiste » si j'avais trouvé des formes de pensée nouvelles intéressantes à rapporter. Le bouddhisme et le Nagarjuna utilisent effectivement des formes de raisonnement valides et invalides, mais ces formes (celles

---

comparée. Par exemple, l'argument du Mahayana « selon lequel leurs sutras devaient être gardés secrets pendant cinq cents ans » (p. 24) est familier aux étudiants du judaïsme (un argument similaire y est utilisé, par exemple pour expliquer l'apparition historiquement tardive de l'écriture hébraïque « Ashuri » utilisée dans les rouleaux de la Torah et dans d'autres contextes).

que j'ai trouvées jusqu'à présent) nous sont toutes familières aujourd'hui, et donc pas notables sauf pour des raisons historiques (où nous tenterions de déterminer si l'usage bouddhiste est antérieur à l'usage grec ou d'autres écrits). Cependant, ma principale justification est qu'une grande partie du bouddhisme lui-même, et en particulier sa version de Nagarjuna, se proclame joyeusement libre ou au-delà de la logique, ou illogique et même anti-logique.

Sur une note personnelle, je tiens à souligner mon admiration pour le bouddhisme en général, qui m'a beaucoup appris, tant sur le plan des compétences de vie que par ses intuitions philosophiques. Je ne peux donc pas être accusé d'aborder ce sujet avec un quelconque préjugé antagoniste. Je lis *Logique Vide* désireux d'en tirer des leçons, plutôt que de lui trouver des défauts. En tant que philosophe et logicien, j'ai cependant le devoir d'analyser et de juger les philosophies avec détachement, et c'est ce que je fais ici. De manière générale, j'ai peu d'intérêt à critiquer les œuvres philosophiques des autres, car je pourrais écrire de longs volumes en le faisant. La vie est malheureusement trop courte pour cela, je préfère donc la

passer en délaborant une déclaration constructive. Néanmoins, on apprend généralement beaucoup par le débat, et je peux dire que remettre en question Nagarjuna m'a aidé à clarifier divers problèmes philosophiques et solutions possibles.

Enfin, permettez-moi de dire que le message de « Bouddha » (l'éclairé) Siddhartha Gautama (563-483 av. J.-C.), sur le « vide », qui, comme on le sait, est essentiellement non verbal, ne doit pas être confondu avec la tentative d'interprétation, d'explication et de justification philosophique de Nagarjuna ou d'aucun autre auteur des idées connexes. Ainsi, réfuter ces dernières ne nie pas nécessairement la première.

1. Le télemme.

La pensée philosophique et scientifique occidentale repose sur la logique aristotélicienne, dont les principes fondateurs sont les trois « lois de la pensée ». Celles-ci peuvent être brièvement formulées comme « A est A » (Identité), « Rien n'est à la fois A et non-A » (Non-contradiction) et « Rien n'est ni A ni non-A » (Exclusion du Milieu). Ces hypothèses ne sont bien pas revendiquées comme de simples hypothèses, notez bien, mais comme des prémisses incontestables de toute pensée humaine rationnelle[4].

Des religions comme le judaïsme, le christianisme et l'islam, même en respectant ces lois dans une grande partie de leur discours et en leur rendant hommage, dans leur tentative d'interpréter leurs propres textes sacrés et de rendre leurs doctrines raisonnables aux yeux de leurs convertis, ont souvent ignoré ces mêmes lois. C'est particulièrement vrai pour les tendances mystiques au sein

[4] Regarde mon *Logique du futur* (Genève : Auteur, 1996. Éd. révue), chap. 2 et 20, et essais ultérieurs sur le sujet (publiés sur mon site web www.thelogician.net).

de ces religions, mais de nombreux exemples pourraient être donnés dans des écrits traditionnels. On peut en dire autant de certains aspects de la philosophie bouddhiste.

Le *tétralemme*[5] est une dérivation des lois de la pensée, en référence à deux termes ou propositions quelconques, nommés A et B, et leurs opposés non-A et non-B. Quatre combinaisons de ces quatre termes sont concevables, à savoir « A et B » (tous deux), « non-A et non-B » (aucun des deux), « A et non-B » et « non-A et B » (l'un ou l'autre seulement). Selon la logique aristotélicienne, ces quatre énoncés sont incompatibles entre eux (*un seul peut être vrai*, car si deux ou plus étaient affirmés, alors « A et non-A » ou « B et non-B » ou les deux seraient vrais, et ces dernières implications sont contradictoires) et exhaustifs (*au moins l'un d'eux doit être vrai*, car s'ils étaient tous niés alors « ni A ni non-A » ou « pas B ni non B » ou les deux seraient vrais, et ces dernières implications vont à l'encontre du tiers exclu).

---

[5] Voir Cheng, pp. 36-38, sur ce sujet. Il y fait référence à la déclaration d'ouverture du MT, ainsi qu'à XVII :12a et XXIII :1a. Étym. Gk. *Tetra* = quatre, *Lemme* = alternatives. Terme inventé en contraste avec le dilemme « A ou non-A ».

Ce que fait Nagarjuna, c'est insérer le terme A à la place de B (c'est-à-dire qu'il prend le cas B = A), et affirme effectivement que les quatre possibilités logiques de combinaison ci-dessus s'appliquent dans ce cas particulier – de sorte que « A et A (==B) », « non-A et non-A (=non-B) », « A et non-A (=B) », « non-A et A (=B) » semblent logiquement acceptables. **Il poursuit en arguant qu'il existe quatre possibilités existentielles : l'affirmation de A (A + A = A), le déni de A (non-A + non-A = non-A), à la fois l'affirmation et le déni de A (A et non-A) et ni affirmation ni déni de A (ni A ni non-A).** Il utilise donc apparemment les principes et la terminologie de la logique commune pour parvenir à un résultat tout à fait opposé. Cela lui donne, ainsi qu'aux lecteurs, l'impression qu'il est tout à fait raisonnable d'affirmer et de nier ou de ne pas affirmer ni infirmer.

Mais en logique aristotélicienne, ces deux dernières alternatives sont d'emblée exclues – « à la fois A et non-A » par la loi de non-contradiction et « ni A ni non-A » par la loi du tiers exclu – et les seules possibilités logiques restantes sont « A » ou « non-A ». La position anti-aristotélicienne peut être vue, sous un jour positif, comme

une position anti-nominaliste, nous rappelant que les choses ne sont jamais tout à fait ce qu'elles semblent ou que les choses ne peuvent être précisément classifiées ou étiquetées. Mais en fin de compte, elles visent la mort de la Logique ; car sans les lois de la pensée, comment distinguer les jugements vrais des faux ?

> La loi de l'identité « A est A » est une conviction que les choses ont une identité (quelle qu'elle soit précisément) plutôt qu'une autre, ou plutôt qu'aucune identité du tout. C'est une affirmation que la connaissance est finalement possible, et un rejet du relativisme pur ou obscurantisme. Le but de Nagarjuna est de nier l'identité.
>
> Il convient de noter ici qu'Aristote est très précis dans sa formulation de la loi de contradiction, affirmant dans sa *Métaphysique* : « Le même attribut ne peut *en même* temps appartenir et ne pas *appartenir au même sujet à* la même manière » (italique à moi). Ainsi, une alternative des lois de la pensée serait le « trilemme » (appelons-le ainsi) « *soit totalement A, soit totalement non-A, ou tous deux partiellement A et partiellement non-A* », ce

qui exclut la quatrième alternative « à la fois entièrement A et totalement non-A ». L'attaque bouddhiste contre les lois de la pensée tire une partie de sa crédibilité du fait que les gens font inconsciemment référence à ce « trilemme », pensant superficiellement que des choses contraires peuvent effectivement se produire au même endroit à différents moments, ou au même moment, dans différents lieux ou à divers égards, sans ainsi engendrer une difficulté logique incapable de résolution. Mais il devrait être clair que la position bouddhiste est bien plus radicale que cela, acceptant une antinomie totale.

Il en va de même pour la loi du tiers exclu, qui affirme que la situation « ni A ni non-A » n'est en fait impossible. Les gens sont induits en erreur par la possibilité d'incertitude *dans la* connaissance, quant à savoir si A ou non-A est effectivement le cas, en croyant que cette loi de pensée est sujette au débat. Mais il faut comprendre que l'essence de cette règle logique est inductive, plutôt que déductive ; c'est-à-dire qu'il s'agit d'une affirmation

> qu'*à la fin* du processus d'acquisition des connaissances, soit « A » soit « non-A » en résultera, et qu'aucune troisième alternative ne peut être attendue. Cela n'exclut pas que*, dans l'attendant*, une situation d'incertitude puisse survenir. La position de Nagarjuna exploite cette confusion dans l'esprit des gens.

Nagarjuna interprète la limitation implicite par le dilemme « A ou non-A » comme un « dualisme » arbitraire de la part des penseurs ordinaires[6]. Cela ne fait que montrer qu'il

---

[6] Il est trompeur d'appeler cela une « dualité » ou une « dichotomie », comme le font les bouddhistes, car cela suggère qu'une chose unitaire a été arbitrairement coupée en deux – et, incidemment, qu'elle aurait tout aussi bien pu être coupée en quatre. Mais, au niveau perceptif, il n'y a pas de choix, ni de « découpe » de quoi que ce soit. Un phénomène qui apparaît est *un single* truc, appelle-le**a'** (un nom propre, ou un indicatif 'ceci'), et non une disjonction. La question de la « dichotomie » n'apparaît qu'à un niveau conceptuel. *Négation* est un acte rationnel, c'est-à-dire que nous ne pouvons parler que de « non-**a**', de ce qui n'apparaît pas, en évoquant d'abord quelque chose '**a**', qui apparaissait auparavant (dans la sensation ou l'imagination). Dans *Conceptualisation initiale*, deux phénomènes sont comparés et contrastés, entre eux et entre d'autres choses, à certains égards ; la question est alors de savoir sont-ils suffisamment similaires entre eux et suffisamment différents des autres choses pour être jugés « identiques » et qualifiés par un terme général (disons « A »), ou doivent-ils être jugés « différents » ou y a-t-il une incertitude. À *La dernière étape de la reconnaissance*, nous devons décider si un troisième phénomène s'inscrit dans la classe formée pour

comprend mal la formalisation (ou du moins il prétend le faire, dans une tentative de tromper les lecteurs crédules). Lorsque les logiciens utilisent une variable comme « B » et reconnaissent que « non-A et B » et « A et non-B » sont tous deux en principe possibles, ils n'entendent pas que cette généralité s'applique à *toutes les* valeurs de B (comme « A »), mais seulement comme une affirmation générique applicable à *des valeurs cohérentes* de B. Dans le cas spécifique où B = A, les deux combinaisons doivent être éliminées car elles sont illégales (c'est-à-dire qu'elles enfreignent deux des lois de la pensée).

La propriété mentionnée ci-dessus des symboles, c'est-à-dire leur applicabilité seulement conditionnellement dans les contraintes de la cohérence, est évidente dans toute la science de la logique formelle, et elle est ici totalement ignorée par Nagarjuna. Son motif était bien sûr de verbaliser et de rationaliser la doctrine du Bouddha selon laquelle la vérité ultime est au-delà du *nama* et *du rupa*, nom et forme (c'est-à-dire discrimination et discours),

---

les deux précédentes (c'est-à-dire relève de « A ») ou si il ne rentre pas (c'est-à-dire relève de « non-A ») ou reste incertain. Dans ce dernier cas, on se demande s'il s'agit de « A » ou de « non-A », et on avertit qu'il ne peut pas être les deux ou l'un ou l'autre.

connue uniquement par une conscience transcendante (la doctrine de la Double Vérité). Plus précisément, comme le souligne Cheng, l'intention de Nagarjuna était de montrer que la logique est intrinsèquement incohérente et que la raison est donc une folie confuse à rejeter. C'est-à-dire qu'il ne cherchait pas (ici et tout au long) à défendre un télemme avec B égal à A – ni même à affirmer que les choses sont à la fois A et non-A, ni A ni non-A – mais il voulait nous amener à aller au-delà des distinctions de conceptualisation et des jugements de logique.

Mais comme montré ci-dessus, il ne réussit pas dans cette quête. Car sa critique dépend d'une mauvaise représentation de la science logique. Il prétend montrer que la logique est confuse et contradictoire, mais en vérité ce qu'il présente comme la thèse de la science logique n'est pas ce qu'elle affirme elle-même, mais précisément ce qu'elle interdit explicitement. De plus, supposons que la théorie logique ait conduit à des contradictions comme il le prétend, ce fait ne nous mènerait pas à son rejet s'il n'y avait pas aussi un appel tacite à notre préférence pour le logique en pratique. Si la logique était faux, les contradictions seraient acceptables. Ainsi, curieusement,

Nagarjuna fait appel à notre habitude logique dans sa recommandation même d'ignorer la logique. En somme, bien qu'il donne l'illusion qu'il est raisonnable d'abandonner la raison, il est facile de voir que sa conclusion est écartée et que ses moyens sont défaillants.

2. Ni réel ni irréel.

Mais Nagarjuna conçoit aussi la réalité ultime (« vide »[7]) comme une « voie du milieu » [8] – de sorte que le monde de l'expérience ne doit ni être considéré comme réel, ni considéré comme irréel (« il n'y a rien, ni mental ni non-mental, qui soit réel » et qu'il « ne peut pas être conçu comme irréel », rapporte Cheng). Dans ce contexte, Nagarjuna s'appuie clairement sur l'un des disjoints logiquement impossibles mentionnés ci-dessus, à savoir « ni A ni non-A » (qu'il soit dit en passant). Je veux maintenant montrer pourquoi l'affirmation de Nagarjuna semble superficiellement raisonnable et vraie.

Comme je l'ai souvent précisé et expliqué[9], la connaissance doit être considérée ou abordée de manière

---

[7] Au-delà de la conscience de « Shunyata » se trouve une conscience plus vive appelée « Mahamudra », selon Chögyam Trungpa, dans *Le Jeu de l'Illusion* (Shambhala : Boston, 1994). Mais de tels raffinements ne doivent pas nous inquiéter ici.

[8] Voir Cheng, pp. 38-39, à ce sujet. Il y fait référence à MT XIII :9a et XVIII :7.

[9] Regarde mon *Logique du futur*, chap. 60-62, et des essais ultérieurs sur le sujet.

phénoménologique (c'est la seule thèse épistémologique cohérente). Nous devons commencer par reconnaître et observer *les* apparences, en tant que telles, sans jugement initial quant à leur réalité ou illusion. À première vue, toutes les apparences semblent *suffisamment réelles*. Mais au bout d'un moment, nous devons reconnaître que certaines apparences entrent en conflit avec d'autres apparences, et juger ces apparitions (c'est-à-dire une ou plusieurs de celles en conflit) comme *illusoires*. Puisqu'il n'y a rien dans notre « monde » d'autre que les apparences, toutes les apparences restantes qui ne sont pas jugées comme des illusions (c'est-à-dire tant qu'elles ne sont pas logiquement invalidées par des conflits avec d'autres apparences) conservent leur statut initial de réalités.

C'est-à-dire que la distinction entre les apparences comme réalités ou illusions émerge dans le monde même des apparences, ne faisant que classifier certaines ainsi et les autres autrement. Nous n'avons aucun concept de réalité ou d'illusion autre qu'en ce qui concerne l'apparence. Utiliser la catégorie de réalité en référence à quelque chose *au-delà* de l'apparence est un vol de concept, un mauvais usage du concept, une extrapolation qui ignore la genèse

réelle du concept dans le contexte de l'apparence. Appliquer le concept d'illusion à *toutes* les apparences, sur la base que certaines apparences sont des illusions, est une généralisation injustifiée qui ignore la façon dont ce concept apparaît en référence à un événement spécifique (à savoir, l'incohérence entre certaines apparences et la diminution qui en résulte de leur crédibilité innée). De plus, affirmer qu'aucune apparence n'est réelle ou que toutes sont des illusions est contre-productif, puisque cette affirmation elle-même relève logiquement de la catégorie de l'apparence.

L'illusion existe même s'il n'est pas la réalité – il existe comme apparence. Le réel est aussi apparent – du moins en partie. Par conséquent, l'apparence en soi ne doit pas être comprise comme réalité (puisque certaines apparences sont illusoires), ni assimilée à l'illusion (puisque toutes les apparences n'ont pas été ou ne peuvent pas être trouvées illusoires). L'apparence est donc le *terrain commun* des réalités et des illusions, leur caractéristique commune, la synthèse dialectique de ces thèses et antithèses. C'est un genre, ils en sont des espèces mutuellement exclusives. (La différence entre apparence

et existence est une autre question que j'ai abordée ailleurs – en bref, l'existence est un genre d'apparence et de non-apparence, ces derniers concepts étant relatifs à ceux de la conscience tandis que les premiers sont supposés indépendants.)

Aucune de ces intuitions ne permet de conclure que les apparences ne sont « ni réelles ni irréelles » (en supposant que « irréelle » signifie « irréelle »). Tout ce que l'on peut dire, c'est que certaines apparences sont réelles et d'autres irréelles. Formellement, la relation logique correcte entre les trois concepts est la suivante. *Déductivement*, l'apparence est implicite par la réalité et l'illusion, mais ne les implique pas ; car réalité et illusion sont contradictoires, de sorte qu'elles ne peuvent pas être toutes deux vraies et ne peuvent pas être fausses à l'une des deux. De plus, *inductivament*, l'apparence implique la réalité, tant que si elle n'est pas jugée comme une illusion (en raison de la découverte d'une certaine incohérence).

Plus précisément, toutes les apparences sont initialement classées comme réelles. Toute apparence jugée contradictoire est (déductivement) illusoire, et sa contradiction est donc évidente et (déductivement) réelle.

Toutes les apparences restantes restent considérées comme réelles, tant qu'elles ne sont pas contestées. Celles contestées doivent être évaluées dynamiquement. Lorsqu'une apparence est contredite par une autre, les deux sont mises en doute par le conflit entre elles, et deviennent donc toutes deux problématiques au début. Par la suite, leur crédibilité relative doit être pesée avec prudence dans le contexte global des connaissances empiriques et rationnelles disponibles – puis réévaluée à plusieurs reprises, à mesure que ce contexte se développe et évolue. Sur cette base, l'une de ces apparences peut être jugée plus crédible que l'autre, de sorte que la première est qualifiée de *probable* (proche du réel) et la seconde relativement *improbable* (proche de l'illusion). Dans la limite, elles peuvent être caractérisées respectivement comme effectivement (inductivament) réelles ou illusoires. Ainsi, la réalité et l'illusion sont les extrêmes (respectivement, 100 % et 0 %) dans une large gamme de probabilités avec de nombreux degrés intermédiaires (y compris la problématique au point médian).

Pour être encore plus précis, *les perceptions pures* (c'est-à-dire les apparences concrètes, les

phénomènes) ne sont jamais illusoires. Le jugement de valeur de « illusoire » concerne proprement uniquement les concepts (c'est-à-dire les apparences abstraites, les « universaux »). Quand nous disons d'un percept qu'il était illusoire, nous voulons simplement dire que nous l'avons mal interprété. C'est-à-dire que ce que nous considérions initialement comme un percept pur contenait *en fait un mélange de concepts*, ce qui, comme il s'est avéré, était erroné. Par exemple, je vois certaines formes et certaines couleurs au loin et je pense « voici une fille à vélo », mais en m'approchant, je réalise que tout ce que je voyais, c'était un tas de déchets au bord de la route. Le percept pur est les formes et les couleurs que je vois ; La fausse interprétation est « fille à vélo », la plus vraie est « tas de déchets ». La perception initiale n'a pas changé, mais ma plus grande proximité y a ajouté des détails perceptifs. Ma première impression était correcte, seul mon jugement initial était erroné. Je révise ce dernier concept, non pas par un moyen supérieur à la

connaissance, mais simplement par une *perception et une conception plus* avancées.

Strictement parlant, donc, la perception n'est jamais en question ; ce sont nos conceptions que nous évaluons. Il est en pratique, il faut l'admettre, souvent très difficile d'isoler un percept de son interprétation, c'est-à-dire des appendices conceptuels à celui-ci. Notre perception des choses est, en effet, dans une large mesure « éidétique ». Ce fait ne doit cependant pas nous amener à rejeter toute perception (comme le font rapidement de nombreux philosophes occidentaux, ainsi que bouddhistes), ni même toute conception. Les « impuretés » conceptuelles dans les percepts ne sont pas nécessairement fausses. Nous savons qu'elles se sont trompées lorsque nous découvrons une cause spécifique de plainte – à savoir, une contradiction logique ou expérientielle. Tant que nous ne trouvons pas de défaut spécifique chez elles, elles peuvent être considérées comme justes. Cela signifie simplement que nous devons

> appliquer les règles d'adduction[10] à nos interprétations immédiates des perceptions individuelles, tout comme nous le faisons aux théories complexes relatives aux masses de perceptions. Ces règles sont universelles : aucun jugement n'est exempté de l'exigence d'un examen et d'une réévaluation attentifs.

Or, à en juger par le récit de Cheng et certaines citations de Nagarjuna, nous pourrions interpréter ce dernier comme ayant essayé de dire exactement ce que j'ai dit. Par exemple, Cheng écrit [11]: « Ce que Nagarjuna voulait nier, c'est que les phénomènes empiriques... sont absolument réels.... Cependant, [cela] ne signifie pas que rien n'existe. *Cela n'annule rien dans le monde* » (mes italiques). J'interprète cette non-nullification comme une reconnaissance de l'apparence comme base minimale de connaissance. Nagarjuna a peut-être eu des difficultés à développer une terminologie appropriée (distinguant

---

[10] L'adduction considère toute connaissance conceptuelle comme hypothétique, à tester à plusieurs reprises – en concurrence avec toutes les hypothèses alternatives concevables – en se référant à toute logique et expérience disponibles.

[11] p. 42.

existence, apparence et réalité, comme je le fais ci-dessus), influencé sans doute par sa penchant pour des énoncés paradoxaux semblant exprimer et confirmer la doctrine mystique bouddhiste.

Mais si c'est ce qu'il voulait dire, alors il n'a pas réussi à parvenir à une « voie du milieu » (un déni de la Loi du Tiers Exclu), mais seulement à une « voie commune » (un terrain commun accordé). Pour moi, ce n'est pas une maigre réussite – la découverte philosophique de la phénoménologie ! Mais pour lui, ce serait trivial, voire contre-productif – car ce qu'il cherche, c'est de nier la conscience ordinaire et ses justifications inhibitives, et ainsi de sauter dans une conscience différente, supérieure, capable d'atteindre la vérité transcendantale ou la réalité ultime.

Il est intéressant de noter que le refus effectif de la réalité à toute apparence par l'école Madhyamika n'a pas été accepté par une école ultérieure de philosophie Mahayana, le Yogachara (7e-VIIIe siècle. EC). Cheng décrit la position de ce dernier ainsi[12] : « Tout objet, mental ou non mental, peut être logiquement ou dialectiquement prouvé illusoire. Mais pour être illusoire, il doit y avoir une certaine pensée

[12] p. 25.

qui souffre d'illusion. *Le fait même de l'illusion prouve l'existence et la réalité d'une certaine conscience ou esprit*. Dire que tout ce qui est mental et non mental est irréel est intellectuellement suicidaire. La réalité de quelque chose devrait au moins être admise afin de donner un sens à la façon dont on parle d'illusion » (italique à moi). C'est le ton de l'argument phénoménologique que je présente ci-dessus, bien que ma conclusion finale ne soit clairement pas comme celle du Yogachara, selon laquelle tout est conscience ou esprit (un type d'idéalisme), mais laisse ouverte la possibilité de juger et de classer les apparences comme matière ou esprit en se référant à diverses considérations.

Le rejet Madhyamika du « dualisme » va jusqu'à suggérer que le « vide » ne se trouve pas dans le nirvana, l'antithèse du samsara (selon le point de vue bouddhiste antérieur), mais dans « ni samsara ni nirvana ». En vérité, des affirmations similaires peuvent être trouvées dans le Canon pali, c'est-à-dire dans les écoles Theravada bien plus anciennes, de sorte qu'il ne s'agit pas d'une construction distinctement Mahayana. La différence est une question d'emphase : de telles affirmations,

relativement rares à la période antérieure, sont la norme et fréquemment répétées dans la période ultérieure. Un exemple se trouve dans le *Dhammapada*, un sutra datant du IIIe siècle av. J.-[13]C., c'est-à-dire quatre ou cinq cents ans avant Nagarjuna. Ici, le samsara est comparé à un ruisseau ou à cette rive, et le nirvana à la rive plus éloignée ; et on nous dit d'aller au-delà des deux.

> *Quand tu auras traversé le courant du Samsara, tu atteindras le Nirvana... Il a atteint l'autre rive, alors il atteint la vision suprême et toutes ses chaînes sont brisées. Pour qui il n'y a ni ceci ni la rive plus lointaine, ni les deux....*

Une telle formule est légitime si elle est prise comme un avertissement que la *poursuite du* nirvana (l'illumination et la libération) est un obstacle à son atteint, simplement une forme subtile de samsara (ignorance et attachement) ;

---

[13] Londres : Penguin, 1973. C'est supposément la date de composition, bien que le traducteur Juan Mascaro, dans son Introduction, indique « compilé » à cette époque, ce qui semble impliquer une composition antérieure. Il n'est pas clair dans ce commentaire quand on estime que le sutra a été écrit pour la première fois. Et si c'était bien plus tard, disons à l'époque de cristallisation de la pensée Mahayana, disons de 100 av. J.-C. à 100 ap. J.-C., ce dernier a pu influencer les moines qui ont écrit la rédaction. Voir ch. 26 (383-385) pour la citation.

il n'y a aucune contradiction à dire que *la pensée du* nirvana comme un but d'action nous maintient dans le samsara – c'est une déclaration causale ordinaire. La formule est également logiquement acceptable si elle est prise comme un rappel qu'aucun mot ou concept – pas même « samsara » ou « nirvana » – ne peut capturer ou transmettre la totalité des sens voulus (c'est-à-dire que « pas » ici devrait être formulé plus précisément comme « pas tout à fait »). Il n'y a pas non plus de contradiction à dire que celui qui a atteint le nirvana n'a pas besoin de quitter le monde de ceux qui sont enfermés dans le samsara, mais peut continuer à exister et à agir en lui, bien que de manière distincte, sans attachement.

Mais il serait contradictoire de parler de « vide » comme « ni samsara ni nirvana », étant donné que le concept de nirvana est à l'origine défini comme non-samsara ; la vérité ne peut pas être une troisième alternative. Au mieux, on pourrait dire que le vide est un niveau supérieur de nirvana (au sens élargi), qui ne doit pas être confondu avec le niveau inférieur voulu par le terme original nirvana, ni bien sûr avec le samsara. Dans ce cas, nirvana (au sens générique du terme, signifiant littéralement non-samsara)

inclut à la fois une espèce supérieure et une espèce inférieure ; et l'énoncé « ni samsara ni nirvana inférieur » est alors compatible avec l'énoncé « nirvana supérieur ». Il y a une grande différence entre un langage brut, poétique, dramatique et son interprétation littérale.

3. L'utilisation du dilemme par Nagarjuna.

Comme nous le verrons bientôt, Nagarjuna formule souvent ses arguments sous forme dilemmatique. Permettez-moi donc ici de vous donner une introduction à la logique formelle du dilemme. La forme qu'il tend à utiliser est ce que les logiciens appellent le « dilemme constructif simple », qui ressemble à ceci :

Si X, alors Y – et si ce n'est pas X, alors Y
(les principaux principes, ou « cornes » du dilemme)
mais soit X, soit non X
(le petit postulat, laissé non indiqué si évident)
par conséquent, Y
(La conclusion)

où « X » et « non X » désignent certaines propositions considérées et « Y » la conclusion intermédiaire et finale (explicite ou implicite). Dans Nagarjuna, « Y » a généralement le contenu négatif « Z est dénué de sens,

impossible ou absurde », c'est-à-dire qu'il affirme que les propositions concernées (« X » ou « pas X »), ou les concepts qu'elles impliquent, sont erronées.

Le processus de raisonnement impliqué est donc le suivant : les prémisses majeures (ou « cornes » ou « branches ») visent à montrer que les deux thèses, « X » et « non X », mènent chacune à une proposition « Y » ; la prémisse mineure nous rappelle que ces thèses sont mutuellement exclusives et épuisent toutes les alternatives disponibles (elle « prend le dilemme par ses cornes »), et la conclusion finale est que seule « Y », leur implication commune, nous reste. Cette forme d'argument est facilement *validée*, par exemple en contraposant les prémisses majeures, pour obtenir « si ce n'est pas Y, alors à la fois X et non X » ; puisque « pas Y » implique le paradoxe « à la fois X et « pas X », il s'ensuit que son « Y » contradictoire est vrai.

Notez que le dilemme ci-dessus est « à deux volets », c'est-à-dire qu'il considère deux thèses alternatives, « X » et « pas X » ; il est aussi possible – et Nagarjuna le fait – d'engager un argument dilemmatique avec trois (ou plusieurs) volets dans la prémisse majeure et une

disjonction triple (ou plus grande) dans la prémisse mineure. Ces derniers ont la forme (en bref)

« **si A ou B ou C..., alors Y ;**

mais soit A, soit B ou C... ;

donc Y »

et peuvent être validés de la même manière[14].

Parfois, l'argument de Nagarjuna n'est pas proprement dilemmatique dans sa forme, mais ne fait que donner l'impression qu'il l'est. Cela se produit lorsque le contenu de « Y » est simplement « Z *ne peut être établi* comme significatif, possible ou cohérent » – c'est-à-dire lorsqu'il signifie *un doute plutôt qu'un déni*. Le dilemme ne fonctionne (c'est-à-dire ne peut être validé que comme cela vient de le montrer) si les prémisses majeures sont des énoncés « si/alors » propres, c'est-à-dire à condition que « Y » soit une *proposition assertorique* qui *suit* logiquement « X » ou « non X ». Il ne fonctionne pas si « Y » est simplement *problématique* étant donné « X » et/ou « pas X ». La forme « si X, sûrement Y » ne doit pas être confondue avec « si X, peut-être Y » ; le premier signifie

---

[14] *Reductio ad absurdum*: nier la conclusion tout en maintenant la prémisse mineure entraîne le déni de la prémisse majeure.

« si X, *alors* Y » et le second signifie « si X, *alors pas* Y » ; le second n'est pas logiquement équivalent au premier, mais simplement un subalterne de celui-ci. De même, *mutatis mutandis*, dans le cas de « si ce n'est pas X », bien sûr.

Lorsque l'une ou les deux des prémisses majeures ont cette forme moins définie, tout ce que l'on peut finalement conclure est « *peut-être* Y » (c'est-à-dire le contenu « Z *pourrait* être dénué de sens, impossible ou absurde ») – ce qui revient à dire que nous n'arrivons à aucune conclusion finale, puisque « peut-être Y » peut être dit *ab initio* à propos de n'importe quoi. Au mieux, on pourrait considérer « Y » comme inductivement légèrement confirmé par l'argument, c'est-à-dire que le « peut-être » a augmenté progressivement en probabilité ; mais cela ne prouve pas déductivement « Y ». Le dilemme, pour répéter, ne peut être validé que si les prémisses sont assertoriques ; il n'a aucune validité si l'un ou l'autre d'eux est simplement problématique. Pourtant, Nagarjuna, comme nous le verrons, considère parfois ce pseudo-dilemme comme équivalent à un dilemme, et le *non-conclusion* « peut-être Y » comme équivalent à une

conclusion négative « Y ». C'est un raisonnement fallacieux de sa part.

Comme nous le verrons bientôt, Nagarjuna s'adonne **à de nombreux autres sophismes logiques** dans son discours philosophique. (J'ai dressé une liste des neuf plus frappantes dans **Annexe 1**.)

4. La relation sujet-prédicat.

L'attaque de Nagarjuna contre la raison inclut une tentative de critique de l'expression verbale et de la structure du [15]langage. Pour lui, les mots sont des conventions dépourvues de sens ou de relations contextuelles déductivement absolues ou inductives. Le fait qu'il s'engage lui-même dans la critique par le biais du langage ne le dérange pas, car il admet que cela fonctionne quelque peu sur un plan pratique, de manière « conventionnelle », au sein de la conscience ordinaire. Son objectif est, comme d'habitude, de nous emmener au-delà des mots et des illusions qu'il prétend créer, vers le mode supérieur de conscience qui nous met en contact avec la réalité ultime. Son moyen est de démontrer que le langage est illogique et futile, en avançant au moins deux arguments :

(a) Il demande : « Le sujet est-il identique ou différent du prédicat ? » Sa réponse est formulée par Cheng

---

[15] Voir Cheng, pp. 117-118. Il y fait référence à MT V :1-5, et TGT V :1 et VI :1.

comme suit. « Si le sujet est le même que le prédicat, ils ne feraient qu'un et il n'aurait aucun sens de l'appeler sujet et l'autre prédicat... la phrase serait une tautologie. Si, en revanche, le sujet est différent du prédicat, il n'y aurait pas de lien particulier entre eux. » Dans tous les cas, la prédication est jugée redondante.

(b) De plus, « quel est le statut du sujet avant la prédication ? A-t-il déjà des prédicats qui lui sont prédicés ou non ? » (c'est-à-dire des prédicats « autres » que le sujet lui-même). « Si un sujet est sans prédicat qui lui est prédiqué, il est incompréhensible et inexistant. Si un sujet sans prédicat est inexistant, à quoi s'applique notre prédicat ? Si, en revanche, le sujet a un autre prédicat prédicatif avant que nous n'attribuions un prédicat, quelle fonction supplémentaire servirait en attribuant un prédicat supplémentaire puisqu'il a déjà quelque chose qui lui est prédiqué ? S'il a besoin de ce prédicat, alors un second et un troisième peuvent en principe être appliqués. Cela conduirait à une régression infinie. »

Par de tels arguments, Nagarjuna cherche à donner l'impression que le langage est structurellement peu fiable et un artificiel stupide. Ses arguments sont façonnés de manière à sembler logiquement ordonnés et exhaustifs, c'est-à-dire à considérer toutes les alternatives concevables et à les éliminer une par une, de sorte que nous n'ayons plus aucun pied sur lequel nous appuyer. Il semble donc utiliser une partie de la méthodologie de la logique pour nous convaincre. Mais bien sûr, les descriptions de la nature et du rôle de la prédication sous-jacentes à ses arguments ne constituent qu'une seule vision particulière[16], de sorte que ses prémisses ne sont en fait pas exhaustives et ne servent qu'à montrer que sa vision proposée est erronée et à rejeter.

Ainsi, considérons **l'argument 4(a)**. Sa première prémisse sur la tautologie est évidente et triviale, étant elle-même tautologique. Plus important encore, la seconde prémisse n'est pas du tout évidente. Le sujet peut très bien être « différent du prédicat » et pourtant avoir une « connexion particulière » avec celui-ci. Il n'existe aucune

[16] Une vision rappelant celle de Kant et d'autres philosophes occidentaux, soit dit en passant.

base logique à l'implication proposée par Nagarjuna ; le concept antécédentaire (« différent ») et le concept conséquent (« non connexe ») sont assez distincts. Si X est égal à Y à tous égards, alors « si X, alors Y » et « si Y, alors X » doivent tous deux être vrais (bien qu'il ne s'ensuit pas que s'ils sont tous deux vrais, X = Y, puisque X et Y ne sont peut-être pas simultanés). X et Y sont différents, cela signifie que « X n'est pas en tous points égal à Y », et implique donc que X et Y ne sont soit pas simultanés, soit que « si X, alors Y » et/ou « si Y, alors X » est/sont faux. Alors que X et Y sont non connexes, cela signifie que « si X, alors Y » et « si Y, alors X » doivent tous deux être faux, car toute relation moindre entre X et Y est différente. Ainsi, le premier concept est plus large que le second, et ne l'implique pas.

La relation sujet-prédicat discutée peut et est généralement posée, par exemple, comme une relation classifiatrice – une relation entre un individu et une classe, ou une sous-classe (espèce) et une surclasse (genre), de sorte que la première est incluse dans la seconde sans être égale en portée. « N'est pas égal » n'exclut pas « est plus grand que » ou « est plus petit que » ou « existe avant ou après », ni

toute autre relation non égale. Nagarjuna suggère que si les termes ne sont pas identiques, ils ne peuvent pas être reliés par la copule « est » – mais cette copule n'a jamais été destinée à signifier une équation totale. Nagarjuna ne peut pas changer la convention selon laquelle « est » est différent de « égal » ; Ou s'il insiste pour le faire et pratique lui-même ce qu'il prêche, nous pouvons simplement inventer un autre mot pour ce que nous entendons par « est ».

Comme la seconde prémisse de Nagarjuna est injustifiée, sa tentative de dilemme est dissoute.[17]

Considérons maintenant **l'argument 4(b)**. La première étape mentionne un sujet « sans aucun prédicat » et le prétend « incompréhensible et inexistant », de sorte que la prédication finale relative à lui est dénuée de sens. La seconde étape suggère donc qu'un sujet ne peut avoir qu'un seul prédicat (s'il y en a un, voir plus tôt), et que lui en attribuer plus implique dans chaque cas que le précédent n'a pas rempli sa fonction prévue (définition ?), de sorte qu'une prédication sans fin serait requise – une tâche impossible. Mais ces arguments sont inutiles, car

[17] Voir Annexe 1 : sophismes D et A.

Nagarjuna déforme clairement *la prédication* ; sa vision est une caricature simpliste.

Que entendons-nous réellement par sujet ou prédicat ? Principalement, un objet de conscience – un individu concret ou abstrait connu finalement par la comparaison de tels [18]concrets. Cela n'implique pas que nous considérions tous les existants comme des objets de la conscience, mais seulement qu'au moment où nous pensons à quelque chose (comme ici), nous devons l'admettre comme apparence et donc comme existant. De plus, nous n'avons pas besoin et ne considérons pas la conscience comme invariablement correcte et tous ses objets comme réels – nous pouvons bien concevoir un objet illusoire, qui n'a d'existence autre que dans la forme de l'apparence. Deuxièmement, cet objet (qu'il soit réel ou illusoire) peut être, et doit effectivement être, connu avant

[18] Par « concret », j'entends un objet expérimenté ou perçu, un phénomène. Par « abstrait », un objet de raisonnement ou de conception. Une troisième catégorie d'objet que je ne mentionne pas ici (pour ne pas compliquer les questions) – les objets de connaissance de soi ou « intuitions » ; il suffit dans le contexte présent de dire que, par rapport aux abstraits, ils ont la même position ou le même rôle que les concrets (à savoir, données données).

que nous puissions le nommer et le prédicer verbalement.[19] La prédication, comme ses termes, est un objet de la conscience avant d'être mis en mots. La conscience des termes et des propositions à leur sujet peut être sans paroles ; Les mots ne sont que des concrétations utiles d'objets de cognition intentionnés. De plus, avant que les termes ne soient rassemblés dans une proposition, les objets entendus par ces termes doivent être connus (ou crus, verbalement ou non) dans une certaine mesure ; la proposition sert à *enrichir* cette connaissance des termes, en observant ou en émettant une certaine relation entre eux.

Nagarjuna tente de suggérer l'inverse, que nous ne connaissons les choses que dans le cadre de la prédication (et peut-être de la verbalisation préalable), et que la prédication n'explique que la connaissance (ou la croyance) déjà présente dans les termes. Mais nous pouvons répondre que quelque chose peut bien exister sans/avant d'être pensé, et être pensé seul, sans/avant d'être verbalisé ; et même si/quand il est nommé, cela reste compréhensible sans/avant d'être fait sujet de toute

---

[19] Voir Annexe 1 : sophisme G.

prédication non verbale ou verbale ; et de plus, que les prédications sont elles-mêmes des objets de la conscience et que la plupart d'entre elles enrichissent à la fois le sens du sujet et du prédicat plutôt que de simplement répéter redondantement les significations déjà présentes. Nagarjuna semble aussi confondre prédication avec définition, lorsqu'il considère qu'une seule prédication doit suffire. En vérité, un nombre quelconque de prédicats peut être attribué à un sujet ; Les prédicats sont nombreux *car* ils ne sont pas des tautologies du sujet ; chaque terme est un complexe avec une relation potentiellement positive ou négative avec tout autre terme. Même la définition n'a aucune ambition de tout nous dire sur quelque chose, mais prétend simplement se concentrer sur un ensemble de prédicats, qui semblent toujours et exclusivement liés au sujet ; et une définition peut s'avérer erronée.

En conclusion, les arguments ci-dessus ne prouvent rien d'autre que l'incohérence de la vision particulière du discours qu'il présente, et ne parviennent pas à invalider tout discours. La forme superficielle de ses arguments est généralement suffisamment logique. Mais il ne suffit pas de donner une forme logique à notre rhétorique, c'est-à-

dire que la conclusion découle des prémisses – les prémisses elles-mêmes doivent d'abord être jugées évidentes ou raisonnables. Ce sont les prémisses des arguments de Nagarjuna que je conteste ci-dessus comme naïves et trompeuses ; et ma conclusion est simplement que sa conclusion n'est pas établie de manière convaincante.[20] La théorie de la prédication et des processus sous-jacents que je réfute ne répond peut-être pas à toutes les questions sur ces questions, mais elle est certainement plus réfléchie et plus proche de la vérité.

Face à l'objection selon laquelle son usage du langage pour communiquer ses idées et arguments implique une hypothèse (qu'il nie) que le langage contient la connaissance d'une certaine réalité, Nagarjuna répond que le langage est « conventionnel ». Cette accusation vague de divorce de toute réalité a peu de contenu, tant qu'elle laisse inexpliqué comment – en détail convaincant – une telle convention fonctionne autrement (car le langage fonctionne manifestement, comme il l'admet). Nous pouvons aussi souligner que, bien que les mots ne soient

[20] Voir Annexe 1 : sophisme D.

en principe que de simples conventions, il ne s'ensuit pas que la connaissance soit « conventionnelle ».

D'abord parce que cette proposition, en tant qu'assertion factuelle, prétend savoir quelque chose au-delà de la convention sur la connaissance ; et en ce qui concerne le contenu, elle affirme l'impossibilité de toute connaissance linguistique non conventionnelle (y compris, vraisemblablement, la connaissance que la proposition elle-même transmet) ; d'où l'affirmation que la connaissance linguistique est conventionnelle est contradictoire. Deuxièmement, toutes les conventions impliquent une connaissance factuelle : il faut savoir *qu* 'il existe une convention, *ce que* cette convention est censée être et *comment* l'appliquer correctement ! On ne peut pas avoir une convention concernant une convention... *ad infinitum* – elle doit s'arrêter quelque part de factuel. La connaissance des conventions est aussi une connaissance ; une convention, elle aussi, est une réalité en soi. Il ne peut pas flotter sur une infinité de conventions vides, il doit enfin s'ancrer sur une apparence réelle.

Troisièmement, parce que la conventionnalité des mots est mal comprise. Apposer une étiquette sur quelque chose,

arbitrairement ou par accord, n'implique pas que le « quelque chose » concerné ne soit pas nécessairement connu auparavant. Nous pouvons être conscients des choses, et même y penser, sans mots. Les mots nous aident simplement à enregistrer des produits rationnels ; nous donnant un instrument relativement tangible à manipuler. La valeur des mots ne réside pas dans la capacité de la pensée conceptuelle et logique, mais seulement dans la *facilitation* (facilitant la mémoire, la classification, la communication). La convention est donc un aspect secondaire des mots ; ce qui compte, c'est leur sens. Une langue composée uniquement de mots dénués de sens, chacun entièrement défini par d'autres, devrait être infinie en taille, et ne communiquerait de toute façon rien en dehors d'elle-même. Si la langue est finie, *comme la nôtre*, elle est liée à être fondée sur des mots premiers non définis, et donc (puisque le contenu n'est ici que verbal) dépourvue de contenu, *incommunicado*. Elle ne pourrait même pas communiquer ses propres conventions.

Ainsi, le rejet par Nagarjuna du langage en tant que tel est une thèse incohérente qui, à un examen plus approfondi, s'avère incohérente avec elle-même.

5. Perceptions et concepts.

Selon les philosophes bouddhistes pré-Mahayana (et d'autres Indiens), le monde que nous expérimentons et auquel nous pensons est composé de « *dharmas* ».[21] Ce terme a plusieurs [22]significations, mais celui qui est abordé ici semble équivalent à ce que nous appellerions un phénomène, ou peut-être plus largement une apparence. Un phénomène est un objet d'expérience ; une apparence est un objet de cognition de toute nature, qu'il soit perceptif (phénomènes), intuitif (objets de la « connaissance de soi ») ou conceptuel (objets de la connaissance rationnelle, « universaux »). Les dharmas sont « momentanés, particuliers et multiples » ; ils sont « non soutenus par la substance ou le soi » mais possèdent leur « nature propre ou indépendante » ; ils sont « distincts et séparés, mais apparaissent et disparaissent conformément au principe de causalité ». Nagarjuna nie la

---

[21] Voir Cheng, pp. 76-78, à ce sujet. Il y fait référence à MT VII :1-2, 23, 25 et XV : 1-2, ainsi qu'à TGT IV :2, VI :1, VII, VIII :1.

[22] Voir Cheng, p. 128, pour une liste.

« réalité » et l'intelligibilité des dharmas, utilisant les arguments principaux suivants.

(a) Il soutient qu'« une entité momentanée ou *un dharma impermanent* » peut être « divisé en segments non durables ou non permanents », chacun des deux « n'a, analytiquement, aucune durée du tout. Elle disparaît dès qu'elle apparaît. Par conséquent, on ne peut pas dire qu'elle a une existence véritable. » Pourtant, elle est « censée avoir une certaine durée ». D'où l'idée que « dire qu'une entité est impermanente équivaut à dire que ce qui subsiste est non-permanent », ce qui est « une contradiction en termes ».

(b) Contre l'affirmation selon laquelle « impermanence » ne signifie pas « non-durée », mais fait référence à « la réalité du phénoménal » selon laquelle chaque chose « surgit, dure un instant puis cesse d'exister », Nagarjuna répond : « comment chacune de ces trois caractéristiques caractérise-t-elle un *dharma* ? » Est-ce « simultanément ou successivement » ? Cela ne peut pas être simultanément, car « origine, durée et

cessation sont opposées par nature : au moment de l'arrêt il ne devrait pas y avoir de durée, et au moment de la durée il ne devrait pas y avoir d'arrêt. » Cela ne peut pas être successivement, car si les caractéristiques se produisent à des moments différents, il y aurait trois phénomènes différents » et « comment différents phénomènes peuvent-ils être vrais pour la 'même chose' ? »

(c) De plus, il soutient : ces trois caractéristiques – origine, durée et cessation – doivent être soit « créées », soit « non créées ». Si elles sont créées, alors chacune d'elles devrait à son tour « avoir les trois caractéristiques », chacune de, à son tour, « comme d'autres choses créées », les posséder, et ainsi *de suite ad infinitum*. Si, en revanche, « chaque caractéristique est non créée, comment peut-elle caractériser une chose créée ? » Dans les deux cas, nous avons alors un « problème conceptuel ».

(d) De plus, il soutient : « quelle est la relation entre un objet et les caractéristiques ? » [23]. Sont-elles « identiques » ou « différentes » ? « Si elles sont identiques, il n'y aurait aucune distinction entre elles, et il serait absurde de dire que l'une est objet et l'autre caractéristiques. » On ne pourrait pas non plus dire qu'elles sont identiques au sens où l'objet est « la substance » des caractéristiques, et les caractéristiques sont « la manifestation » de l'objet. Car le faire impliquerait, selon Nagarjuna, que leur relation serait « réflexive », et donc que « une chose serait sujet et objet en même temps », ce qui est « clairement impossible, car sujet et objet sont différents ». Si, en revanche, un objet est « différent » de ses caractéristiques, « il n'y aurait pas de lien interne entre eux ». Par conséquent, « les caractéristiques caractérisent les objets » ne peut pas être dit.

---

[23] Il n'est pas clair ici si les trois caractéristiques d'émergence, de durée et de cessation sont spécifiquement évoquées, ou plus généralement de caractéristiques. Mais cela n'affecte pas l'argument.

(e) Il soutient également : « tout ce qui peut être conçu comme existant a une cause. Toutes choses sont produites par une combinaison de diverses causes et conditions[24]. Lorsque les conditions changent, les choses changent aussi, voire disparaissent. *Exister* signifie être causé, conditionné, généré ou dépendant de quelque chose. Mais par définition, un *dharma* est une entité qui a sa propre nature ou une nature indépendante. » De là, conclut-il, « dire qu'un dharma existe reviendrait à dire qu'une chose indépendante est dépendante », c'est-à-dire que l'affirmation « *les dharmas* existent » est « une contradiction en termes » et « absurde ».

Nagarjuna conclut de ces arguments que le concept de dharma soutenu par ses prédécesseurs, bouddhistes ou non, était confus et intenable. La réalité ne pouvait donc pas être comprise à travers de tels outils conceptuels. Mais

---

[24] En philosophie bouddhiste, les causes sont relativement internes ou directes, les conditions sont relativement externes ou indirectes. Mais le mot « cause » peut aussi être pris plus largement, pour inclure ces causes et conditions de manière indistincte. Voir *Lotus dans un ruisseau*, par Hsing Yun (New York : Weatherhill, 2000), pour plus de détails (pp. 80-82).

examinons maintenant ses arguments de plus près et de manière critique. Comme nous le verrons, ils sont loin d'être concluants, et généralement fallacieux.

L'argument 5(a) est simplement une affirmation selon laquelle, lorsqu'une durée de temps (moment) est *divisée à l'infini*, ses points constitutifs du temps (instants) ont une durée nulle et, par conséquent, ne peuvent pas être considérés comme existants. Cet argument est déjà connu de la philosophie occidentale grâce aux paradoxes de Zénon d'Élée (né vers 490 av. J.-C.), et a été largement contesté depuis par de nombreux philosophes, mathématiciens et physiciens, sur divers fonds[25]. Ma propre objection (supplémentaire, mais essentielle) serait que Nagarjuna ne parvient ici pas à analyser *comment et dans quel* ordre apparaissent les concepts qu'il utilise.

Ce qui est discuté ici (à savoir les dharmas) sont avant tout des phénomènes, des données empiriques. En fait, à un moment donné de l'expérience, ce que nous percevons est un phénomène holistique ; la « découpe » de ce

[25] Voir Ralph E. Kenyon Jr, ***Atomisme et divisibilité infinie***, une thèse de doctorat présentée à l'Université du Massachusetts, Amherst, 1994. Le texte intégral est disponible sur Internet à http://www.xenodochy.org/rekphd/.

phénomène total en phénomènes plus petits et individuels (différentes formes, couleurs, sons, etc.) n'est pas en soi une perception, mais l'un des premiers actes rationnels. Nous expérimentons des choses en flux – arrivant, restant un moment, partant. Pour comprendre ce mouvement, nous construisons un *concept* de temps, que nous affinons progressivement (avec des mesures, des mathématiques, la théorie de la relativité). Le mouvement est une expérience, mais le temps est un concept. Le concept de temps *surgit en réponse à* l'expérience du mouvement, il doit donc être adapté pour s'adapter et ne peut pas être utilisé pour nier cette expérience. Si un conflit survient entre les deux, c'est le concept, et non l'expérience, qui doit être remis en question et ajusté.[26]

Maintenant, qu'est-ce que la « division infinie » d'un phénomène à laquelle Nagarjuna fait appel ? Ce n'est pas un acte physique consistant à trancher un phénomène avec un couteau, ni rien de ce genre. Car nous n'avons aucune expérience de division infinie dans le domaine physique ; nous ne pouvons subdiviser un corps matériel ou tracer des lignes sur un bout de papier ou un écran d'ordinateur que

---

[26] Voir Annexe 1 : sophisme G.

jusqu'à un certain point, pas *à l'infini*. La division infinie est un acte imaginaire. Si le phénomène est du type « matériel », la division peut se produire sur une image « mentale » de celui-ci ; si le phénomène est déjà de type mental, la division peut se produire directement sur lui. Mais même dans notre tête, nous ne divisons pas en fait à l'infini. Nous pouvons trancher l'image, puis « zoomer » mentalement et trancher cette tranche, puis zoomer et trancher encore quelques fois, puis nous nous arrêtons.

Or, le zoom est simplement la production d'une nouvelle image – donc nous ne subdivisons même pas, en fait, la même image à répétition ; nous disons simplement « supposons que cette image soit un détail de la précédente ». La nouvelle image a la même taille que la précédente, mais son *échelle* est déclarée différente. De plus, le processus de subdivision prend du temps, et nous n'avons de toute façon pas une infinité de temps – nous devons donc l'arrêter après quelques échantillons, puis *dire* « supposons que je répète cela à l'infini ». Ainsi, la division infinie n'est même pas un acte réel dans le champ mental, mais une simple déclaration verbale – c'est-à-dire au mieux, *un concept* faisant référence à l'intention de «

couper » et à la mémoire d'événements récurrents, projetée vers une « infinité » floue.

De plus, lorsque nous imaginons la division d'un phénomène (bidimensionnel), nous imaginons une ligne (unidimensionnelle) tracée quelque part au milieu. Mais comment l'entité géométrique connue sous le nom de ligne (longueur sans largeur) est-elle conçue pour la première fois ? Elle est dérivée de l'expérience des *frontières* visibles des phénomènes (avec longueur et largeur) par rapport à leur environnement ; il doit y avoir une différence entre les deux côtés d'une frontière pour qu'elle soit visible. Une ligne au milieu d'un phénomène étendu est donc en partie un concept, et non un pur percept. Nous ne voyons jamais entièrement une droite, nous devons toujours, dans une certaine mesure, la penser. Nous devons effectivement l'accompagner de la pensée « cette ligne n'a pas de largeur ». Ainsi, la visualisation de la division ne prouve pas en soi une divisibilité infinie.

Nagarjuna, malgré toute sa supposée introspection méditative, n'a clairement pas prêté attention à la façon dont son concept de « division infinie » est apparu en

détail.[27] Son argument ou « expérience de pensée » est dénué de fondement, car il n'a en fait certainement pas pratiqué une « division infinie ». Il n'a pas démontré par l'expérience que les dharmas à extension nulle dans le temps sont les éléments de base des dharmas à durée dans le temps. Il n'a donc pas démontré qu'une contradiction existe dans le concept de dharma momentané.

Passons maintenant à **l'argument 5(b).** Il est vrai pour tous les phénomènes qu'ils sont momentanés. Il ne s'ensuit pas que tous les existants soient momentanés, mais cela ne doit pas nous concerner ici. Les prédécesseurs ou opposants de Nagarjuna ont tout à fait raison dans leur analyse du momentané comme quelque chose qui apparaît, dure un moment puis disparaît. Nagarjuna a raison de dire que ces trois caractéristiques sont opposées, c'est-à-dire ne peuvent pas se produire simultanément. Mais sa définition de la simultanéité comme « au moment de » est vague et trompeuse. Sa définition de la succession comme occurrence « à différents moments » est également incorrecte. Les deux prémisses de son dilemme sont donc confuses, comme nous allons le voir maintenant.

---

27 Voir Annexe 1 : sophisme E.

Car l'émergence et la cessation sont conçues aux *limites temporelles* de la durée, et donc non pas *en* elle ni tout à *fait en* dehors de celle-ci. L'émergence se produit à l'instant (le point temporel non étendu) où la durée commence, et la cessation se produit à l'instant où la durée se termine. Le concept d'émergence fait simplement référence à cet instant de basculement de l'absence à la présence, et au concept de cessation à cet instant précis de passage de la présence à l'absence. L'arrivée, le maintien et le départ sont successifs, dans le sens où l'émergence et la cessation ne sont pas simultanées. Mais chacune de ces dernières est instantanée et contiguë (et en ce sens seulement, simultanée) avec la durée (à chaque extrémité de celle-ci). Ils ne peuvent donc pas être considérés comme étant « à des moments différents » de celui-ci. L'apparition ne peut pas être considérée comme étant « avant » la durée et l'arrêt ne peut pas être dit « après » la durée ; ce ne sont pas des processus chronophages (bien que ces processus puissent les précéder et les provoquer). Les deux limites de la durée (qu'elle soit brève ou longue) ne peuvent en réalité pas être dissociées. Le phénomène

ne fait qu'un, même si nous distinguons conceptuellement trois « caractéristiques » de celui-ci.

On voit ainsi que l'argument de Nagarjuna repose sur une définition stupide ou délibérée floue.[28] Les confusions impliquées dans son dilemme sont entièrement de sa propre invention ; il les sème pour avoir des prétextes de critique. Il utilise « en même temps » pour signifier « en durées qui se chevauchent » et « à différents moments » pour signifier « en durées séparées », alors que ce qui est discuté sont des instants qui sont les bords d'une durée. Il n'est donc pas étonnant qu'il conclue qu'il y a soit contradiction, soit séparation.

Étudions maintenant **l'argument 5(c).** Deux arguments s'y mêlent – l'un concerne la hiérarchie des concepts et des [29]perceptions, l'autre concerne la causalité.

Nagarjuna affirme que les trois étapes (émergence, rester, cesser) de chaque phénomène peuvent être vues tour à tour comme un phénomène. Ce sur quoi il s'appuie ici, c'est une réification des premières et dernières étapes ; il sous-entend tacitement que, parce qu'elles ont des noms

---

28 Voir l'annexe 1 : sophisme F.

29 Voir Annexe 1 : sophisme G.

séparés, elles ont aussi des durées. Les distinctions entre les trois sont ainsi effacées. Si l'on considère le développement conceptuel impliqué, on voit que, dans une première phase, « phénomène » désigne une unité de *perception* (un fragment du champ perceptif isolé par projection mentale, pour être précis) ; dans une seconde phase, on distingue au sein de cet événement ou chose un commencement instantané, un milieu momentané et une fin instantanée, et on forme donc *des concepts* d'émergence, de pérennité et de cessation. Ces derniers sont des aspects abstraits du phénomène concret, et donc, en un sens, « présents en » lui et « une partie » de celui-ci. Mais contrairement à ce que suggère Nagarjuna, il ne s'ensuit pas que l'émergence et la cessation *aient à leur tour* un commencement, un milieu et une fin – puisqu'elles sont instantanées. Il ne s'ensuit même pas que la partie centrale du phénomène initial ait *un* autre début, un milieu et une autre fin – puisque nous avons déjà abstrait les deux extrémités du phénomène de son centre. Nous n'avons donc aucune base pour une régression infinie des concepts ; nous ne sommes justifiés que d'avoir un phénomène concret et seulement trois aspects abstraits de celui-ci. Les

« caractéristiques » sont phénoménales au sens où elles sont distinguables dans un phénomène ; mais n'étant pas elles-mêmes « divisibles » de la même manière que celui-ci, elles ne peuvent pas être correctement qualifiées de phénoménales au même sens que lui. On ne peut pas dire que l'émergence à la fois surgit et cesse simultanément, ni en dire autant à propos de cesser ; car aucun d'eux n'a de durée ; ce qui surgit doit être absent *un certain* temps puis présent *un temps*, et de même dans la direction opposée avec cessation.

De plus, tout ce qui produit le phénomène primaire *produit aussi* les trois aspects que nous avons distingués en lui ; ils ne nécessitent pas *de causes supplémentaires* qui les *produiront séparément* . Même si nous considérons, comme l'ont fait les précurseurs philosophiques de Nagarjuna, tout ce qui est phénoménal comme ayant été « créé » (au moins dans le sens d'être produit par des causes et conditions antérieures), peut-être dans une chaîne infinie, cela ne signifie pas que cette causalité se propage à plusieurs reprises et sans fin.

La « chose » causée, avec toutes ses caractéristiques, est une. Normalement, la cause provoque l'arrivée, un séjour

minimum, et si l'événement est momentané après, un départ. Nous pouvons dans certains cas identifier quelque chose comme causant l'arrivée de cette chose ; une seconde comme la cause de son maintien en marche ; et une troisième cause de son départ. Mais même alors, la cause de l'arrivée est aussi en partie une cause du maintien en marche et du départ, car sans arriver, un événement momentané ne pourrait ni rester ni partir. De plus, la cause du maintien en est une cause partielle – au sens négatif d'un obstacle – du départ éventuel. Dans de tels cas, cependant, « la cause » du phénomène dans son ensemble serait simplement *composée d*'une série de trois « causes » subsidiaires – l'une déterminant l'apparition et un séjour momentané minimal, l'autre prolongeant la durée après l'arrivée et empêchant l'arrêt, et la dernière période d'interruption et déterminant la cessation. Il ne s'agit que d'une analyse de causalité et non d'une multiplication indéfinie des causes.

Ainsi, nous avons répondu à Nagarjuna que la chose caractérisée n'est pas séparée de ses trois caractéristiques, et qu'elles n'ont pas chacune chacune trois caractéristiques. De plus, les causes respectives des trois

caractéristiques réunies résument la cause de ce qu'elles caractérisent, et sa cause n'est pas distincte de leurs causes. Nagarjuna donne l'impression de faire des analyses logiques, mais en réalité il passe sous silence les détails et nuances à sa convenance personnelle.[30] Ses arguments donnent une apparence de structure et d'ordre, mais sous eux se cache une grande négligence dans l'observation.

Étudions maintenant **l'argument 5(d)**. Un objet et ses caractéristiques sont-ils « identiques » ou « différentes » ? Un objet individuel pourrait être considéré comme la somme totale de toutes les caractéristiques, permanentes et transitoires, observables en lui. Plus précisément, si (ou tant que) une ou plusieurs, ou une ou plusieurs combinaisons, de ces caractéristiques est observée dans l'objet et jamais dans aucun autre, nous pouvons considérer chaque caractéristique individuelle ou collective comme un signe de l'objet, c'est-à-dire comme signifiant son individualité ou son essence. La ou les caractéristiques individuelles ou collectives propres à un objet pourraient ainsi être considérées comme « identiques » à lui pour toutes fins pratiques, sans toutefois l'égaler

---

30 Voir Annexe 1 : sophisme E.

entièrement à l'objet. Car l'objet dans son ensemble doit être compris ses attributs ou actions non distinctifs, ainsi que ses essences distinctives.

La réponse à la question de Nagarjuna est donc la suivante. Sa terminologie manque comme d'habitude de [31]nuances ; pour cette raison, les choix qu'il nous propose semblent restrictifs et nous poussent dans des impasses. Nous devons d'abord distinguer les caractéristiques essentielles (distinctives) (ou leurs ensembles) des caractéristiques communes (non exclusives). L'objet individuel est la totalité de ses facettes et de son histoire, incluant ces deux types de caractéristiques. Les caractéristiques essentielles pourraient être considérées comme la « substance » de l'objet ; les non essentielles, comme sa « manifestation ». Cela éviterait toute implication de relation « réflexive ». Ainsi, nous pouvons considérer certaines caractéristiques comme « identiques » à l'objet (sans toutefois signifier qu'elles lui soient équivalentes) ; et d'autres comme « différentes » de celui-ci (ce qui n'implique pas qu'elles soient déconnectées de celui-ci). Et on peut bien dire que « les caractéristiques caractérisent les objets », tout en

---

31 Voir Annexe 1 : sophisme E.

restant conscients que le sujet et le verbe de cette proposition ont un sens variable.

Bien sûr, rien de tout cela ne nous dit précisément quelle est la « relation » entre un objet et ses caractéristiques, c'est-à-dire dans quel sens les secondes « appartiennent » au premier. Nous avons simplement accepté qu'il existe des relations, que nous pouvons en pratique identifier par observation et distinguer statistiquement. Pour mieux comprendre l'aspect relationnel, nous devons développer une théorie des « universaux » – que sont ces choses et comment les connaissons-nous ? Ce que nous percevons sont des objets concrets ; les « universaux » sont des abstractions de ces phénomènes.

L'abstraction se fait par des comparaisons et des contrastes entre les phénomènes présents et/ou les souvenirs présumés de phénomènes passés. Les abstraits apparaissent comme les différentes mesures ou degrés dans les mouvements ondulatoires qui constituent les phénomènes. Les phénomènes de lumière, de son, etc. ont diverses intensités, fréquences, etc. Ces variations quantitatives ou mathématiques sont inhérentes aux phénomènes de la perception ; certaines sont mesurées

grossièrement et « instinctivement », d'autres par une expérience consciente et un calcul minutieux. Dans les deux cas, un travail rationnel est nécessaire pour les distinguer de leur contexte perceptif, et les uns des autres ; et pour les nommer, les interrelier et les classifier ; et pour maintenir nos thèses à leur sujet logiquement cohérentes. Pour cette raison, nous les considérons comme des objets d'un autre niveau de cognition, le conceptuel, et affirmons que les abstraits sont connus par conception.

Dans la tradition bouddhiste précédant Nagarjuna, les « dharmas » sont déjà dits « vides ». Cela peut être rationnellement compris comme signifiant non pas que les objets sont dépourvus de caractéristiques essentielles (au sens défini ci-dessus), mais qu'il n'y a rien de non phénoménal (ou nouménal) à considérer derrière le phénoménal. Je suis d'accord avec cette proposition, et je soutiens que lorsque d'autres philosophes bouddhistes combattent l'idée d'« essences », ils ne nient pas que des caractéristiques abstraites sont distinguables dans les phénomènes et que certaines d'entre elles sont distinctives, mais nient un développement philosophique particulier, à savoir la notion que « un objet » est *plus que* (ou même

différent de) ses aspects phénoménaux évidents et les abstractions inductivement justifiables qui en découlent (qui, pour répéter, ne sont que des mesures). La doctrine du « vide » s'opposait initialement à cette réification fantaisiste comme une détournement de notre attention, et recommandait de rester concentrés sur ce qui nous est en fait apparent. La connaissance est la connaissance de phénomènes réels, et non d'une « réalité » imaginée qui les sous-tend.

> Une grande partie de la confusion dans cette question vient du fait que nous n'avons pas fait deux distinctions. Si nous connaissions perceptuellement tous les phénomènes *ayant jamais* existé dans l'univers, nous ne pourrions évidemment pas prétendre logiquement qu'il pourrait y avoir d'*autres* phénomènes cachés derrière eux. Mais parce que nous savons conceptuellement (ayant la mémoire de notre champ changeant de connaissance, et en tout cas l'incertitude constante que nous avons tout perçu) que nous n'avons *accès qu'à certains* phénomènes de l'univers, nous pouvons légitimement supposer

qu'il pourrait y avoir *encore des phénomènes inconnus* à considérer, et que ceux-ci pourraient, de manière encore inconnue, affecter des phénomènes connus. De plus, même si la totalité des existents nous apparaissait, c'est-à-dire même si nous expérimentions tout ce qui est, a été ou sera à un niveau concret, nous pourrions encore en plus en abstraire leurs similarités et différences, ainsi que leurs régularités et irrégularités statistiques, et pointer vers ces *aspects abstraits* comme substrats ou causes sous-jacentes.

Ainsi, deux distinctions sont nécessaires. La première est une distinction entre une omniscience perceptive théorique, selon laquelle *aucun phénomène caché n'est concevable, et une relativité pratique de la connaissance à un contexte perceptif limité, point de vue* permettant de supposer des phénomènes inconnus mais souterrainement opératifs. Dans le premier cas, « existant » et « apparent » sont coextensifs, mais dans le second cas « existant » est un genre de « apparent ». Deuxièmement, aucune de ces

positions absolues et relatives n'exclut une catégorie d'être et de savoir, autre que le perceptif, c'est-à-dire le conceptuel, d'être sollicitée. Dans les deux cas, les abstraits peuvent encore être posés comme des concrets « sous-jacents ». Ici, le concept d'« apparent » est élargi pour inclure non seulement les concrets (phénomènes) mais aussi les abstraits (universaux).

Sur cette base, nous pouvons nous demander ce que le bouddhisme signifie lorsqu'il dit que les « dharmas » sont « vides ». Cela signifie-t-il que les phénomènes n'ont aucun autre *phénomène derrière eux ? Cela peut être affirmé par un Sujet omniscient avéré, mais le reste d'entre nous doit toujours admettre qu'il existe probablement des phénomènes cachés à nous (comme nous le découvrons souvent plus tard), qui peuvent affecter ceux que nous connaissons. Cela signifie-t-il, alternativement, que les apparences concrètes (phénomènes) n'ont pas* d'*apparences abstraites* derrière elles ? Cela ne peut pas être revendiqué logiquement sans contradiction personnelle,

> puisque cette affirmation est elle-même manifestement abstraite ; le fait de cette affirmation doit lui-même être pris en considération. On peut légitimement argumenter, discursivement, sur l'objectivité ou la subjectivité de l'abstrait, mais pas sur sa validité ultime d'une certaine manière. De plus, que l'abstrait soit présent dans l'objet ou dans le sujet, il subsiste – du moins dans le sens où il n'y a pas de durée de temps où il est absent de l'existence.

La doctrine de Nagarjuna du « vide » inclut non seulement le déni antérieur d'un monde nouménal, mais aussi le déni du monde phénoménal.[32] C'est une tentative de surpasser ses prédécesseurs. Ils étaient anti-rationalistes, dans le sens où rejetaient un certain excès de rationalisme, une maladie ou une erreur de projection rationnelle qui ignore, obscurcit ou éclipse l'expérience. Il adopte généralement une posture plus radicale et extrême et rejette *tout* rationalisme sans distinction. Mais il s'agit en réalité d'un rejet de l'expérience, d'une affirmation selon laquelle la réalité ultime la dépasse – c'est-à-dire qu'il s'agit en fait

---

32 Voir Annexe 1 : sophisme G.

d'une autre forme de nouménalisme, un retour à la maladie que ses prédécesseurs ont combattue. Il prétend que sa conclusion peut être atteinte par des moyens logiques ; mais ses moyens ne sont manifestement pas logiques.

Enfin, considérons **l'argument 5(e)**. Nagarjuna prend pour l'une de ses prémisses que tous les existants concevables ont des causes d'une certaine sorte. Mais cela est discutable.[33] Nous pourrions accepter une affirmation selon laquelle tous les phénomènes (c'est-à-dire les existants perçus, les concrets) ont des causes – bien que cela soit discutable. Car une telle affirmation générale ne peut être connue qu'au mieux par induction, par généralisation hypothétique à partir de cas où la causalité a été spécifiquement établie ; strictement parlant, il est aussi concevable que certains phénomènes (ou peut-être certains existants concrets non perçus) soient éternels, spontanés ou libres (c'est-à-dire non causés en un sens). Mais qu'en est-il des existences conçues (abstraites) – ont-elles aussi, comme il le prétend, toutes des causes ? C'est encore plus discutable. Lorsque nous parlons d'un type de chose causant un autre type de chose, nous voulons plus

---

33 Voir Annexe 1 : sophisme D.

précisément dire que les instances du premier engendrent des instances du second. Quant aux grandes abstractions, comme Dieu ou l'univers dans son ensemble, ou même simplement l'existence, nous pouvons les concevoir comme existant sans cause.

Comme seconde prémisse, Nagarjuna prend l'idée de ses prédécesseurs ou opposants philosophiques selon laquelle un « dharma » a « sa propre nature indépendante » comme signifiant qu'il est indépendant des causes. Mais ce n'est pas leur sens voulu, qui est seulement que les dharmas sont « distincts et séparés », c'est-à-dire que chacun a une nature spécifique propre. Cela est évident dans leur position explicite selon laquelle, comme nous l'avons vu, les dharmas « apparaissent et disparaissent conformément au principe de causalité ». Ainsi, Nagarjuna joue sur l'équivoque du terme « indépendant ». Il le fait pour charger les dés en faveur de la conclusion qu'il souhaite, donnant l'impression qu'ils ont fait des affirmations contradictoires sur les dharmas.[34]

Nagarjuna n'a donc pas réfuté l'affirmation selon laquelle les dharmas existent. Et en fait, une telle affirmation n'a

---

[34] Voir l'annexe 1 : sophisme F.

pas besoin de preuve rationnelle, si l'on comprend qu'elle signifie que des phénomènes existent, car cela est empiriquement évident. Nous ne connaissons avec certitude l'existence de « l'existence » que par l'expérience des phénomènes.[35] Le concept d'existence repose sur celui des phénomènes, élargissant ces derniers pour inclure des concrets hypothétiques non perçus, et à un stade ultérieur, des abstraits hypothétiques et des objets hypothétiques de l'intuition (connaissance de soi).

Que voulons-nous dire, au fond, par la « nature » d'une chose ? Ma compréhension du terme fait référence aux « lois » du comportement de la chose, signifiant que les choses présentent certaines régularités de comportement (être ou agir). Par exemple, quelque chose peut avoir le caractère X ou faire X *toujours* (tant qu'il existe), ou *seulement lorsque* Y apparaît. Apparemment, dans notre univers, les choses ne peuvent pas être ou faire tout ce que nous imaginons pour elles. Peut-être que, si tout n'est que de l'énergie, elles le peuvent finalement ; mais le monde tel que nous l'observons jusqu'à présent semble contenir des choses aux possibilités de comportement limitées.

---

35 Voir Annexe 1 : sophisme G.

Nous reconnaissons ce fait apparent en disant que les existants ont une « nature ». Nous ne les impliquons pas ainsi indépendamment des causes, comme le suggère Nagarjuna, mais au contraire, disons que si les choses ont des causes, elles ont une nature. De plus, même quelque chose sans causes peut avoir une nature, s'il a des comportements limités. Seule une chose qui n'est pas du tout soumise à la « loi » n'a pas de « nature ».

Les phénomènes peuvent cependant finalement ne pas être soumis à la « loi », c'est-à-dire dépourvus de « nature ». Mais pour étayer cette thèse, Nagarjuna aurait plutôt dû insister, comme ses prédécesseurs, sur l'idée positiviste que les phénomènes existent en succession, chaque moment causé par un précédent et causant le suivant, sans continuité sous-jacente entre eux à travers le temps. Ce concept reste concevable, si l'on passe sous silence nos observations de régularité, en soutenant que la régularité n'est connue que par généralisation. Mais la généralisation est justifiée comme suit[36]. Nous observons que certaines choses qui sont X comme étant toujours Y ; nous déduisons que tous les X sont Y, car nous refusons de

[36] Regarde mon *Logique du futur*, ch. 50 et 54-55.

supposer qu'il existe des X qui ne sont pas Y tant que nous n'avons pas observé de tels cas négatifs. D'un autre côté, refuser de généraliser reviendrait à admettre de tels changements imaginaires de polarité sans fondement empirique.

Ainsi, la généralisation (dûment contrôlée par la particularisation, lorsque de nouvelles observations la contredisent) est un *acte rationnel plus empirique* que la non-généralisation ; elle fait moins d'hypothèses. J'ai observé certains X qui sont Y, et maintiens que tous le sont puisque certains le sont ; mais je n'ai observé aucun X qui ne soit pas Y, alors comment puis-je présumer que ce dernier est possible sans raisons supplémentaires spécifiques ? L'idée que *tout puisse devenir n'importe quoi* est donc une thèse très difficile à prouver – il faudrait *observer* que tout devienne finalement tout le reste, on ne pourrait faire appel à aucune généralisation. Il faudrait aussi expliquer pourquoi différentes choses ont été transformées dans différentes séquences. Il faudrait donc être omniscient pour prouver une telle thèse. Ou il faudrait trouver une raison théorique indirecte convaincante pour y croire, comme des preuves expérimentales et

mathématiques que toutes les énergies sont converties en toutes les autres (une théorie unifiée des champs), ce que ni Nagarjuna ni personne n'a encore réussi à faire.

Pour résumer, les cinq arguments proposés par Nagarjuna concernant le concept de dharmas sont tous erronés (les trois arguments du milieu étant des dilemmes non concluants[37], les deux autres non contradictoires), et probablement intentionnels. Ce ne sont pas les concepts qu'il attaque qui sont absurdes ou contradictoires, c'est son propre discours qui mérite une telle condamnation. Il peut sembler incroyable que tant de personnes, pendant tant de siècles, aient étudié son œuvre sans crier « faute ! » – mais, que puis-je dire, c'est ainsi la voie de la psyché humaine. Elle peut se laisser intimider par le prestige de quelqu'un et se soumettre sans réfléchir à l'autorité, ou passer sous silence l'incrédulité en réponse à une promesse de salut posée de manière appétissante devant elle.

---

37 Voir Annexe 1 : sophisme B.

6. Mouvement et repos.

Nagarjuna nie la connaissabilité et la possibilité du mouvement et de même du repos, et prétend les réfuter par divers [38]arguments, prouvant ainsi (par la négation) la véracité de la doctrine du « vide ». Il le fait par des formes d'arguments extérieurement logiques, telles que des dilemmes (à deux ou trois volets) ou en montrant certaines propositions comme auto-contradictoires ou circulaires. Mais dans tous les cas, il est évident que certaines des prémisses auxquelles il fait appel sont arbitraires et conçues pour semer la confusion afin de mener à ses conclusions inévitables. Je présenterai d'abord ses arguments, puis leur réfutation.

a) Selon Cheng, Nagarjuna divise le « chemin du mouvement » en trois segments : « déjà passé », « encore à passer » et « être adopté », et soutient que

---

[38] Voir Cheng, pp. 78-83, sur ce sujet. Il y fait référence à MT II :1-21. L'affirmation de Nagarjuna selon laquelle le mouvement est impossible est comparable à celle de Zénon l'Éléatique, mais ce dernier ne nie pas le repos comme le premier ; de plus, leurs arguments sont très différents.

si nous examinons chacun de ceux-ci, nous ne pouvons pas y trouver « l'acte de passer », concluant que « le mouvement est impossible et ne peut être établi ». L'acte de passer ne se trouve pas dans ce déjà passé, « parce qu'il a déjà été adopté » ; ni dans ce qui n'est pas encore adopté, « parce qu'il ne l'est pas encore » ; ni dans l'être passé, « car si nous examinons encore s'il y a l'acte de passer, comment pouvons-nous utiliser le 'chemin qui est emprunté' pour établir l'acte de passer ? »

b) **De même, Nagarjuna soutient que la motion ne peut même pas « commencer », dans l'un de ces trois segments. Pas dans les parties déjà adoptées, car c'est « l'effet de » le début de passer, qui « est terminé ». Ni au début de passer, car c'est « le point de départ du changement » (c'est-à-dire qu'il précède le pas encore adopté), qui « n'a pas encore de changement ». Ni dans l'être adopté, qui « n'est possible que s'il y a un acte de passage », ce qui à son tour « n'est possible que s'il y a un début de passage ». De plus, « puisque le mouvement ne peut**

même pas être lancé, comment parler d'un endroit où aller ? »

c) **De même, on affirme que « le déménageur ou l'entité mobile ne peut pas être établi » et que « le déménageur ne peut pas bouger ». Car « si quelqu'un déménage... nous ne pouvons pas dire que 'celui qui a déjà déplacé' bouge parce que son action est terminée » ; et « nous ne pouvons pas dire que 'celui qui n'a pas encore bougé' bouge car cela implique une contradiction ». Enfin, nous ne pouvons pas dire « le déménageur signifie 'celui qui bouge' », puisque « il ne peut y avoir un déménageur que lorsqu'il y a un acte de déplacement, mais la question que nous examinons est ou non » et donc nous « poserions la question ».**

d) **Il est également affirmé doublement fallacieux de dire « le déménageur bouge », car nous affirmerions que « le déménageur peut être séparé de l'acte de mouvement » et que « il y a deux types de mouvement, à savoir, le mouvement chez le déménageur et le mouvement dans l'acte de déplacer ». Ici, Nagarjuna remet en question la**

relation même entre le déménageur et le mouvement. Les deux sont-ils « identiques ou différents » ? Si c'est le premier, alors « le déménageur serait toujours en mouvement ». Si c'est le second, alors « le déménageur peut exister sans mouvement, et vice versa ». Ces deux hypothèses sont « absurdes », donc « ni le mouvement ni le moteur ne pourraient être établis ».

e) **Enfin, on pourrait être tenté de conclure, d'après les arguments précédents contre le mouvement, que tout est au repos ; mais Nagarjuna préempte cette issue, en arguant que même « le repos ne peut être établi » comme suit. Ce qui repose est soit un « mouvement (ou chose en mouvement) », soit un « non-déménageur (ou chose qui ne bouge pas) ». Mais « il est absurde de dire que le déménageur se repose, car cela implique une contradiction » ; il ne peut pas non plus être dit que « le déménageur se repose lorsqu'il cesse de bouger », car « quand quelqu'un cesse de bouger, il n'est plus le déménageur ». Il est aussi impossible de dire que «**

le non-déménageur repose... car repos signifie cessation du mouvement », et puisque « le non-déménageur ne bouge pas » il « ne peut cesser de bouger (repos) ». Puisque ce sont les deux seules alternatives, « le repos est impossible ».

f) Un autre argument avec la même conclusion : le repos « doit se produire à un endroit ou à un moment donné ». Il ne peut pas se produire « à ce qui est déjà passé (ou au passé), ni à ce qui reste à passer (ou au futur), ni à ce qui est passé (ou au présent) », car « comme mentionné précédemment, il ne peut y avoir de mouvement dans aucune de ces situations, donc il ne peut y avoir d'arrêt de mouvement, ni de repos. » Cheng poursuit en expliquant : « Pour Nagarjuna, le mouvement et le repos sont relatifs l'un à l'autre », et il conclut « donc tous deux sont dépourvus de caractère ou de nature spécifique, et aucun n'est réel. »

Ainsi, Nagarjuna montre apparemment que « on ne peut pas soutenir que ce qui est réel soit permanent ou impermanent ». Il s'ensuivrait que les croyances relatives au mouvement et au repos, générées par la conscience

ordinaire et par sa logique, sont illusoires et invalides ; d'où nous devrions plutôt adhérer à cette autre voie supérieure de connaissance défendue par Nagarjuna – la conscience du vide. Tout cela est bien sûr absurde, comme je vais maintenant le démontrer.

Commençons par **l'argument 6(a).** À première vue, cela peut être interprété comme une tentative de dire, comme l'a fait le philosophe grec Héraclite, qu'on ne peut pas entrer deux fois dans la même rivière – ou même une fois, puisque, en y entrant, ses eaux ont déjà bougé. Mais l'intention d'une telle affirmation est simplement de dire que tout est toujours en mouvement. C'est en effet l'un des principes du bouddhisme traditionnel (« impermanence », *anitya*), mais ce n'est pas l'intention de Nagarjuna ici, qui est un déni du mouvement en tant que tel.

Son argument affirme que le *mouvement réel* (« l'acte de passer ») doit avoir lieu dans le passé, le futur ou le présent. Étant par définition présent, le mouvement réel ne peut certes pas avoir lieu dans le passé ou le futur, comme le suggèrent les deux premières prémisses. Mais cela ne signifie pas que lorsque le passé était présent, le mouvement n'était pas réel en lui ; ni que lorsque le futur

devient présent, le mouvement ne sera pas réel en lui. *L'étiquette « actuel » n'est pas statique, mais fait référence dynamiquement à chaque instance du « présent »* ; comme le présent change de position sur la ligne temporelle, le point de référence de l'actualité change aussi. Quant à la troisième prémisse, elle est trompeuse, car nous pouvons (et devons effectivement) dire que le mouvement actuel existe dans le présent.[39] Nagarjuna suggère que nous devons prouver (« examiner » et « établir ») que l'actualité est dans le présent avant de pouvoir l'affirmer. Mais même si cela était accordé, la troisième prémisse inférée serait problématique, et non l'affirmation que l'actualité n'est *pas* dans le présent ; auquel cas, le dilemme dans son ensemble resterait non concluant, et ne conduirait pas au *déni* que le mouvement soit possible et connaissable.[40]

Cependant, de plus, nous *pouvons* prouver que le mouvement est réel dans le présent. Nous pouvons faire référence à l' *apparition* du mouvement réel dans le présent, et la revendiquer comme une « preuve empirique ». Une telle expérience est logiquement suffisante pour

---

39 Voir Annexe 1 : sophisme H.

40 Voir Annexe 1 : sophisme B.

prouver le point en question, même si seulement pris phénoménologiquement, comme une simple apparence, indépendamment du statut de « réalité » ou d'« illusion » accordé finalement à certains mouvements, et indépendamment de la question de savoir si ce qui est perçu (le phénoménal) est matériel, mental ou autre. De plus, nous devons nous demander comment les concepts d'actualité, de mouvement et de présent *émergent* en premier lieu. Elles surgissent en lien avec de telles expériences, et ne peuvent donc être tenues d'être « prouvées » *par des moyens et des normes non énoncés* pour y être reliées.[41] Il n'y a ni incohérence ni circularité dans notre position ; c'est la position de Nagarjuna qui mérite une telle critique.

Considérons ensuite **l'argument 6(b).** Sans aucun doute, *lorsque* le mouvement commence, il doit commencer dans le passé, le futur ou le présent. Mais incidemment, une quatrième possibilité existe, que Nagarjuna ne mentionne pas – celle d'un mouvement *sans* début ; donc nous devrions dire quand *et si* le mouvement commence.

[41] Voir Annexe 1 : sophisme G.

Pourtant, ici, les trois cornes de son dilemme sont incorrectes.[42]

Le mouvement peut très bien commencer dans le passé – même si le mouvement ultérieur, dans un passé plus récent, est une conséquence de ce mouvement antérieur (de début) ; il n'y a rien d'illogique dans ce scénario, et le rejet de Nagarjuna est arbitraire.[43] Le mouvement peut aussi bien commencer dans le futur – il n'a en effet pas encore commencé, mais si et quand il commence, il aura lieu dans le segment de la ligne temporelle que nous appelons désormais le futur ; cela aussi est évident et assez cohérent. Nagarjuna semble avoir du mal à comprendre les temps des verbes, gelant certains verbes (par exemple commencer) au présent tout en les mélangeant avec d'autres au passé ou au futur.[44] Enfin, le mouvement, quand (et si) il commence, commence au présent ; « le début du passage », « l'acte de passer » et le fait d'être passé ne font qu'un seul dans l'instant présent (point du temps), bien qu'à mesure que le présent s'étire en un

---

42 Voir Annexe 1 : sophisme B.

43 Voir Annexe 1 : sophisme D.

44 Voir Annexe 1 : sophisme H.

moment (durée), les concepts puissent diverger. Nagarjuna utilise cette ambiguïté pour suggérer un conflit conceptuel, mais il n'y en a pas.[45] Incidemment, des arguments similaires auraient pu être formulés concernant la « fin du mouvement », et réfuté de la même manière.

Examinons maintenant **l'argument 6(c)**. Là encore, Nagarjuna tente de nous confondre avec des mélanges de temps, dans ses deux premières prémisses.[46] Nous ne pouvons en effet pas dire que celui qui a déjà bougé *bouge* maintenant, mais nous pouvons dire qu'il a *bougé* alors ; son action est maintenant terminée, mais ne l'était pas alors. Nous ne pouvons pas non plus dire que celui qui n'a pas encore bougé bouge *actuellement*, mais nous pouvons dire sans contradiction qu'il pourrait *bien bouger plus tard*. Quant à la troisième prémisse, il est vrai que nous ne pouvons parler d'un moteur (ou d'un mouvement en mouvement)[47] sans faire référence à un mouvement, mais

---

45 Voir l'annexe 1 : sophisme F.

46 Voir Annexe 1 : sophisme H.

47 Les termes « déplacer » ou « chose en mouvement » ne sont clairement pas destinés ici à avoir des connotations causales, c'est-à-dire à nous indiquer qui ou quoi cause le mouvement ou est fait bouger. Ce n'est pas la question discutée, notez bien. Les termes sont destinés de manière neutre, pour désigner l'entité sous-jacente en mouvement.

il n'est pas vrai que la présence d'un mouvement soit une question à examiner. Comme indiqué précédemment, la présente motion en discussion est une donnée empirique, ne nécessitant aucune *preuve supplémentaire*, quelle que soit la moindre sorte. Ce concept n'apparaît qu'en relation avec de telles expériences (actuelles, ou du moins mémorisées), et toute discussion à son sujet est ultérieure ; sans cette expérience, le mot « mouvement » serait dénué de sens pour nous tous, y compris Nagarjuna, et il n'y aurait rien à discuter.[48]

Que le mouvement nécessite ou non une *entité sous-jacente* (un moteur ou un mouvement en mouvement) est cependant une question – nous pouvons légitimement poser la question. L'hypothèse d'un substrat au mouvement (empirique) est un acte conceptuel plus complexe, soumis aux freins et contrepoids habituels de la logique inductive et déductive. À un niveau naïf, pré-philosophique, nous soutiendrions que nous ne faisons jamais l'expérience d'instances de mouvement désincarné, mais toujours des choses *en* mouvement. Mais une réflexion plus poussée remet en question cette impression,

---

[48] Voir Annexe 1 : sophisme G.

car nous ne pouvons *pas* empiriquement assimiler un corps vécu à un moment donné à un autre corps. Une telle équation est très conceptuelle, nécessitant une *hypothèse* de continuité. Nous pouvons prétendre que cette hypothèse est inductivement vraie, si elle est cohérente et confirmée à plusieurs reprises, et qu'aucune contre-hypothèse d'une cohérence et d'une crédibilité égales ou supérieures n'est trouvée, mais nous ne pouvons pas la revendiquer comme une vérité purement empirique ou déducative.

« Qu'il y ait un acte de mouvement » n'est pas une question ; la question est de savoir s'il existe un « mouvement ou un mouvement » permanent sous cet « acte de mouvement », ou si cet « acte de mouvement » n'est qu'un événement d'expériences successives qui apparaissent. Ma propre réponse serait que même s'il n'y a pas *d'entités individuelles derrière les apparitions successives, nous pouvons au moins désigner l'*existence *comme une substance, ou* l'univers *dans son ensemble en tant qu'entité, et considérer cela comme nécessairement permanent au milieu de ses apparitions successives et changeantes. Si cet argument établit un substrat collectif,*

alors les substrats individuels deviennent plus facilement acceptables.

De plus, le concept de substrat n'est pas une invention arbitraire, mais conçu pour enregistrer et expliquer les similitudes persistantes entre les apparitions successives malgré les différences que nous qualifions de changements. Nous disons que le changement est survenu parce que nous remarquons que deux apparences sont *en certains aspects* différentes ; nous pouvons aussi dire que quelque chose a perduré parce que nous remarquons que les deux apparences sont *en d'autres aspects* identiques. Sans l'hypothèse d'un changement sous-jacent constant, nous devrions considérer les similitudes restantes entre les deux apparences comme de simples coïncidences. Mais il nous semble improbable que cette répétition ne soit qu'un hasard ; une explication semble nécessaire. C'est pour apaiser notre surprise face à de telles coïncidences récurrentes que nous postulons un substrat ou un substrat.[49]

---

[49] Pour donner un exemple. Un oiseau reste un certain temps dans mon champ de vision. Beaucoup de ses caractéristiques sont constantes (par exemple, la forme de sa tête) ; certaines varient (par exemple, ses ailes peuvent être

Comme déjà expliqué dans le chapitre précédent, cette constance sous-jacente peut dans certains cas être identifiée comme quelque chose de concret (c'est-à-dire un phénomène à rechercher et à trouver), tandis que dans d'autres cas elle reste simplement abstraite (c'est-à-dire simplement une apparence de similarité à certains égards). La constance peut être la plus appropriée qualifiée de substance ou d'entité si elle est phénoménale. Mais même dans les cas où aucun substrat phénoménal ne peut être désigné ou trouvé, mais seulement la répétition au fil du temps d'une caractéristique abstraite, on peut considérer ce dernier comme une sorte de substrat, car l'existence abstraite est aussi une catégorie d'être. Cela est particulièrement vrai si les abstraits sont considérés comme objectifs ; mais c'est aussi vrai s'ils sont considérés

---

repliées ou écartées). Si l'apparence de l'oiseau changeait soudainement en celle d'un lapin, puis d'un arbre, puis d'une voiture, puis d'un éléphant – je pourrais bien être tenté de considérer les apparences comme sans substrat. Mais comme cela n'arrive pas, du moins pas dans le cadre bref et restreint de mon expérience de vie, j'opte pour la thèse qu'il existe une entité sous-jacente (que j'appelle un « oiseau » concret). À un stade ultérieur, voyant de nombreuses entités similaires, ayant en commun diverses caractéristiques anatomiques et biologiques (comme des ailes, etc.), qui les distinguent d'autres entités (par exemple les insectes ailés), je formule en outre une classe abstraite d'« oiseaux ».

comme subjectifs, car dans ce cas la continuité de quelque chose au sein du Sujet doit être admise.

Ainsi, la troisième prémisse de Nagarjuna est erronée à certains égards et juste à d'autres. *Ab* initio, il a tort de douter du mouvement et d'alléguer une circularité, mais avoir raison de douter effectivement d'un moteur ou d'un mouvement de la chose. La première n'est pas déduite de la seconde, mais inversement. La première est empirique et ne nécessite aucune preuve, la seconde est hypothétique et nécessite une preuve. Mais la raison est capable de proposer une preuve. La preuve proposée par elle est cependant inductive, non déductive. La place au doute laissée par la preuve inductive (par opposition à la déduction) ouvre une fenêtre d'opportunité pour la thèse du « vide » ; mais ce n'est pas grâce au raisonnement vacillant de Nagarjuna.[50] Son objectif bouddhiste est encore possible (peut-être par la méditation), mais pas ses moyens discursifs.

Passons maintenant à **l'argument 6(d).** Concentrons-nous d'abord sur l'affirmation de Nagarjuna selon laquelle si le motant et le mouvement étaient « identiques » alors « le

---

[50] Voir Annexe 1 : sophisme B.

motant serait toujours en mouvement ». Il ignore que nous pouvons bien appeler ce qui déplace un émetteur *pendant la durée* de sa motion, sans impliquer que cette étiquette reste applicable avant ou après la motion.[51] De plus, le fait que le mouvement et le mouvement soient précisément coextensifs dans le temps n'implique pas qu'ils soient « identiques » ; si c'était notre croyance, nous n'utiliserions pas de mots distincts pour les désigner (ou nous les considérerions comme synonymes) – notre intention est de faire référence à des aspects distincts de l'ensemble de l'événement, au changement de lieu perçu et au substrat conçu de ce changement.

De même, son affirmation selon laquelle si le mouvement et le mouvement sont « différents », ils pourraient exister séparément est gratuite. Deux aspects d'un même événement peuvent être distingués intellectuellement sans signifier qu'ils apparaissent jamais séparément à un niveau concret. « Mouvement » et « moteur » sont deux types de concepts, formés en fonction des mêmes perceptions. Le « mouvement » en tant que concept fait référence au caractère abstrait commun de tous les mouvements

---

[51] Voir Annexe 1 : sophisme H.

concrets, connu par des comparaisons entre eux et des contrastes avec d'autres choses (comme les événements de repos). Le « mouvement » est un autre type de concept, désignant une explication hypothétique de l'existence de constances ainsi que des variations observées au cours des mouvements, comme expliqué ci-dessus. Les deux renvoient à la même collection de concrets, mais chacun se concentre à un niveau abstrait sur un aspect différent de ce qui a été perçu.

De plus, lorsque Nagarjuna suggère que dire « le moteur se déplace » implique la croyance que le moteur peut être *concrètement* « séparé » du mouvement, et qu'il existe « deux types de mouvement » (l'un « dans » le moteur et l'autre « dans » le mouvement), il ne montre pas que les thèses courantes sont fallacieuses, mais attaque simplement les fausses thèses de sa propre interpolation. Il profite de l'équivoque dans le mot séparation pour confondre la séparation mentale et physique, ou plus précisément intellectuelle (abstraite) et phénoménale (concrète). Et il ajoute artificiellement un nouveau et redondant troisième concept à ceux du mouvement et du mouvement, en faisant référence au mouvement « dans »

chacun d'eux – bien que nous ne considérions jamais habituellement le mouvement comme lui-même en[52] mouvement ou qu'un moteur possédait un mouvement *autre que* le mouvement par lequel il est qualifié de mouvement.

Ainsi, les deux cors du dilemme de Nagarjuna reposent sur de simples ambiguïtés, et donc infondés.[53]

Enfin, examinons l'**argument 6(e)**. Là encore, Nagarjuna joue sur les mots. Certainement, comme le souligne sa première prémisse, nous ne pouvons pas, sans contradiction, dire que « le moteur repose » – mais nous pouvons affirmer de manière cohérente que ce qui *bougeait auparavant repose maintenant*. L'étiquette « déménageur » n'est pas fixée à jamais une fois appliquée à quelque chose, mais applicable seulement tant que cette chose est considérée comme en mouvement ; par la suite, une nouvelle étiquette doit lui être appliquée, celle de « chose au repos ». Nagarjuna lui-même l'admet dans la phrase suivante, lorsqu'il soutient « quand quelqu'un cesse

---

[52] Il ne faut pas confondre cela avec le concept d'accélération, c'est-à-dire le changement de vitesse.

[53] Voir Annexe 1 : sophismes F et B.

de bouger, il n'est plus le moteur ». Il avance cela pour nier que « le déménageur se repose lorsqu'il cesse de bouger », puis définit le repos comme « cessation du mouvement », se contredisant à nouveau. Mais quoi qu'il en soit, « repos » ne signifie pas exactement *cessation* du mouvement, il fait référence plus largement à l'*absence* de mouvement. La cessation est un cas particulier d'absence, et non coextensif avec celui-ci ; quelque chose peut être au repos *sans mouvement précédent* ainsi qu'après mouvement.

Dans sa seconde prémisse, cherchant à nier que le « non-déménageur se repose », il implique inversement que le « non-déménageur » n'était pas auparavant en mouvement et ne pouvait donc pas avoir cessé de bouger et donc ne peut pas être au repos. Mais nous pouvons répondre sans auto-contradiction que quelque chose peut bien être un non-mouvant à l'instant, et pourtant avoir été un déménageur dans le passé (qui a cessé de bouger) ; ou qu'en tout cas il peut être au repos maintenant sans avoir auparavant bougé puis cessé de bouger. Notre conception du temps est construite précisément pour traiter de telles questions. L'étiquette non-mouvant n'est pas inaliénable, mais liée à des situations réelles de repos et d'inapproprié

dans toutes les autres situations ; de plus, les concepts et étiquettes de « non mouvant » et « repos » sont censés être identiques (simples synonymes et antonymes de « mouvant » et non-repos »).

Tous ces commentaires sont bien sûr évidents pour tous, mais doivent être faits ici pour montrer point par point la tragidie des jeux de mots de Nagarjuna. Les deux prémisses du dilemme de Nagarjuna sont dissoutes, fondées sur une fixation injuste des termes.[54]

Concernant l'**argument 6(f).** Nagarjuna se souvient ici de ses arguments antérieurs contre la motion, et en déduit de leur conclusion alléguée que le motion est impossible, que la cessation du mouvement, et donc le repos, sont également impossibles. Nous pouvons répondre : en effet, s'il n'y avait pas de motion, il n'y aurait pas d'arrêt du mouvement ; mais puisque la motion n'a pas été réfutée avec succès, on ne peut en déduire que la cessation de motion a également été réfutée. De plus, même si le motion et la motion cessation étaient réfutées, il ne s'ensuivrait pas que le repos soit impossible ou inconnaissable, car le repos est un genre à la fois de «

[54] Voir Annexe 1 : sophismes H et B.

cessation de mouvement » *et* de « jamais en mouvement », et nier une espèce ne nécessite pas de nier l'autre (sinon le refus impliquerait le déni de tout). [55] En résumé, s'il n'y avait pas de mouvement dans le monde, cela s'ensuivrait simplement que tout est au repos – l'univers serait simplement [56]statique.

Ainsi, la tentative rusée de Nagarjuna de nier le repos autant que le mouvement, et ainsi d'invalider la raison « dualiste » et d'imposer une conscience « non dualiste », est facilement invalidée. Le mouvement et le repos restent des thèses concevables et cohérentes ; sa « logique » est fausse tout au long. Néanmoins, nous devons répondre à sa dernière hypothèse, que (comme le dit Cheng) « le mouvement et le repos sont relatifs l'un à l'autre ». Ignorons généreusement ici sa spécification du repos comme cessation du mouvement, et considérons le terme proprement dit comme non-mouvement, car la question est importante et sans objet. J'ai affirmé que le mouvement doit être accepté comme une preuve empirique indéniable,

---

[55] Voir Annexe 1 : sophisme C.

[56] Une vision apparemment adoptée par Parménide, soit dit en passant.

car *même si un mouvement apparent est jugé illusoire et non réel, il reste classifiable comme mouvement*.

> Nous ne pouvons pas expliquer (perçu) le mouvement physique en supposant qu'il pourrait être un produit de l'imagination, car nous devrions encore admettre ou expliquer le mouvement imaginaire que nous avons, par notre supposition même, supposé comme existant. « Mouvement imaginaire » signifie un mouvement d'entités mentales projetées – cela *aussi* est un événement perçu et concret (différent du mouvement « physique » uniquement en ce qui concerne la localisation sous-jacente présumée, la substance et la genèse possible – se produisant « dans la tête », constitué d'une matière « mentale », et peut-être « générée par le percevant »). Nous pourrions aussi essayer d'expliquer le mouvement imaginaire, en affirmant que le mouvement physique et mental sont tous deux des « constructions verbales », c'est-à-dire que le mouvement est un mot sans référence à une expérience concrète de quelque nature que ce soit, mais défini en assemblant des mots

> précédents. Mais cela signifierait simplement que nous considérons le mouvement comme abstrait, conçu – alors que nous *percevons clairement* concrètement les mouvements. L'*expérience* du mouvement doit être admise, nous ne pouvons pas l'ignorer. Que cette expérience soit imaginaire ou physique est une autre question (conceptuelle), qui ne l'affecte pas.[57]

Maintenant, la question se pose : *le repos* est-il également évident ? *Prima facie*, ma réponse serait : oui. Nos expériences incluent non seulement les apparences de mouvement mais aussi les apparences de repos. Que le repos perçu soit réel ou illusoire au niveau conceptuel est sans importance ; le fait qu'il soit perçu suffit à le qualifier de preuve empirique. Là encore, affirmer que le concept de repos repose sur une projection mentale de phénomènes physiques dynamiques n'invalide pas ce concept, car nous restons encore dans cette thèse l'expérience de phénomènes mentaux statiques. Malheureusement, lorsque nous formulons des théories du mouvement, dans

---

[57] Voir Annexe 1 : sophisme G.

le but de la comprendre, deux grandes hypothèses émergent :

- L'une (la théorie « divisionniste ») est que le mouvement est *infiniment divisible*, de sorte qu'il n'y a pas de temps où la chose en mouvement (qu'elle soit physique ou mentale) est au repos. Cette théorie n'exclut pas en soi la possibilité du repos, puisqu'elle laisse ouverte la possibilité qu'il existe des temps et des lieux dépourvus de mouvement ; elle spécifie seulement que, au moins *quand et là* où le mouvement se produit, il est infiniment divisible.
- L'autre (la théorie « atomiste ») est que le mouvement est *discret* ou « atomique », une succession irrégulière de *mouvements instantanés* et *de pauses momentanées. Selon cette théorie, le mouvement en tant que tel ne prend pas de temps (un instant est un point dans le temps), seul le repos prend du temps (un moment est une durée du temps). Quand quelque chose bouge, il existe d'abord à un endroit puis à un tout autre* sans traverser des endroits intermédiaires. On ne peut jamais dire que la chose en mouvement a *cessé d'exister* momentanément, c'est-à-dire pour une durée

quelconque, puisqu'elle a changé de place instantanément, c'est-à-dire en un temps nul.

Ces deux théories sont compatibles avec le repos, ainsi qu'avec le mouvement. Mais la seconde implique que le repos est réel, tandis que la première ne permet que *le* repos comme réel. De nombreux philosophes, y compris Nagarjuna en tant que bouddhiste[58], vont plus loin et considèrent que *tout est réellement en flux constant*, de sorte que le repos n'est que (d'une certaine manière) illusoire. Cette thèse, notez bien, est une possible ramification, bien que pas nécessaire, de la première proposition, et l'implique logiquement puisqu'elle n'est pas compatible avec la seconde. Nous ne pouvons pas simplement la nier comme une généralisation arbitraire, car elle a beaucoup d'avantages dans un large contexte de considérations empiriques et rationnelles. En effet, cela semble sous-entendu par la physique moderne, qui semble tout réduire à des mouvements d'ondes (champs), et cette idée (généralisée au-delà du domaine physique) nous offre une explication claire des « universaux » (c'est-à-dire les

[58] Nous avons déjà cité Héraclite comme le premier philosophe occidental connu pour avoir fait cela.

abstraits) comme les formes et mesures des ondes constituant toutes[59] choses.

Nous devons donc concevoir un certain respect dans lequel le repos pourrait différer du mouvement sur le plan expérientiel, de sorte que bien que les deux soient indubitablement phénoménaux (perçus, concrets, expérientiels, empiriques), que ce soit au niveau physique ou mental, nous pouvons tout de même qualifier l'un d'illusoire et l'autre de réel. Nous pourrions proposer que le repos physique n'est que superficiellement, en raison de notre incapacité sensorielle à observer le mouvement qui le sous-tend constamment ; c'est-à-dire que, *parce que nos organes sensoriels sont limités dans le degré de détail qu'ils nous permettent de percevoir – limités à la fois en espace et en temps – nous ne percevons que des fragments de la réalité physique et ceux que nous ne percevons pas, nous les traitons comme absents*. De même, en ce qui concerne les entités imaginaires (c'est-à-dire les

[59] Il se peut que les vagues et les universaux puissent être assimilés par une théorie atomiste, mais à ma connaissance, personne n'a essayé et réussi à le faire – donc en attendant, nous pouvons supposer que ce n'est pas possible.

projections mentales) – nous ne percevons peut-être pas tous leurs détails.

Cette thèse est crédible et cohérente, et en effet confirmée par diverses expériences. Elle ne fait pas appel à un concept d'illusion fondé sur la distinction corps-esprit, mais plutôt à un effet d'« illusion d'optique » (non limité au champ visuel, mais applicable de manière analogue à toutes les modalités sensorielles et à l'imagination). Elle ne dit pas que ce que nous percevons est faux (ce qui mènerait à une auto-contradiction), mais seulement que nous ne percevons pas tout ce qui existe (des considérations conceptuelles peuvent suggérer cela sans auto-contradiction). La question est de savoir si cette thèse réussit à différencier le repos expérimenté du mouvement expérimenté, condamnant l'un comme illusoire et justifiant l'autre comme réel ?

Nous pourrions réussir en disant que chaque fragment (perçu) de mouvement (infiniment divisible) reste un mouvement, tandis qu'un fragment (perçu) de repos peut, après une division supplémentaire, dissimuler un mouvement sous-jacent. Ainsi, bien que le mouvement et le repos soient indéniablement présents au niveau

perceptif (dans les champs matériel et phénoménal mental), nous pouvons néanmoins, au niveau conceptuel, donner à l'un une priorité ontologique sur l'autre. L'hypothèse atomiste implique que le mouvement et le repos soient également réels, mais l'hypothèse du divisionnisme exige seulement que le mouvement soit réel, permettant la possibilité que le repos soit réel (version limitée ou modérée) ou irréel (version générale ou extrême). Nous pouvons ainsi « expliquer » conceptuellement le phénomène du repos comme un mouvement perçu imparfaitement. Puisque la perception du repos n'est pas rejetée, mais seulement conceptuellement « réduite » du repos au mouvement qui n'a été qu'approximativement expérimenté, cela est épistemologiquement acceptable.

Revenons maintenant à la prémisse de Nagarjuna selon laquelle « le mouvement et le repos sont relatifs l'un à l'autre ». Il ne croit finalement ni au mouvement ni au repos, rappelons-le, mais considère ces concepts comme liés à la conscience ordinaire. À la lumière de notre analyse ci-dessus, nous devons nier une relation aussi forte entre ces concepts. Il est possible d'affirmer à la fois le

mouvement et le repos, conceptuellement (par le « divisionnisme modéré » ou « l'atomisme ») ainsi que de manière empirique – bien que nous puissions choisir de ne pas adopter cette voie pour diverses raisons (comme notre besoin d'une théorie des « ondes » en physique ou d'une théorie des « universaux » en philosophie). Il est aussi possible d'affirmer le mouvement tout en niant le repos – nous venons de le faire, avec une cohérence raisonnable, du moins au niveau hypothétique (dans le « divisionnisme extrême »). Un monde en flux universel et continu semble concevable, même en admettant le statut empirique du mouvement et du repos, en considérant la grossièreté ou la granulosité des objets de perception. Nous ne pouvons cependant pas affirmer le repos et nier le mouvement, ni nier à la fois le repos et le mouvement ; le mouvement doit de toute façon être affirmé. [60]

---

[60] Des concepts comme le mouvement et le repos, ou comme l'espace et le temps, ne concernent pas les abstraits. Toutes nos discussions, notez bien, ont tourné autour des concrets ; les abstraits ne sont en fin de compte que des mesures ou degrés de ceux-ci. Comme les concrets vont et viennent, leurs caractéristiques abstraites aussi, en un sens, (puisque les caractéristiques sont liées à ce qu'elles présentent, n'étant que des aspects d'eux) – mais nous considérons que deux concrets similaires n'ayant pas deux mais *un* abstrait en commun. C'est tout le but de l'abstraction : *ignorer la pluralité*

et se concentrer sur l'unité. On peut cependant parler de changement d'abstrait, lorsque les bétons sous-jacents ont changé de façon si radicale qu'ils ne présentent plus un certain abstrait en commun. Par exemple, l'eau peut être transformée en hydrogène et en oxygène ; le résultat n'est plus de l'eau mais d'autres produits chimiques ; en revanche, lorsque l'eau liquide est transformée en vapeur, elle reste de l'eau.

7. Causalité.

La causalité est un concept central du bouddhisme. En philosophie occidentale, le terme s'applique de façon générique à la causalité (une relation de « conjonction constante » entre deux événements[61] quelconques – des événements physiques, et de même des événements « psychologiques ») et à la volonté (la relation entre un être conscient et une action qu'il veut). Pour la philosophie indienne et bouddhiste, une connotation supplémentaire de causalité est le concept moral devenu familier en Occident sous le nom de *karma* (la croyance que les bonnes actions sont finalement récompensées et que les mauvaises actions punies, que ce soit dans une vie présente ou ultérieure – et en effet que nous devons renaître pour en assumer les conséquences, du moins jusqu'à ce que nous trouvions la « libération » de ce cycle). Le bouddhisme possède en outre (et si je ne me trompe

[61] Ces événements peuvent chacun être positifs ou négatifs ; nous clarifierons cela plus loin. Il faut noter ici que la cause ou l'effet peut être des mouvements ou des qualités, et leur relation supposée est « mécaniste ».

pas, à l'origine et exclusivement) un concept de « codépendance » (selon lequel, en gros, rien ne tient par lui-même, mais tout n'existe que par ses interrelations causales directes ou indirectes avec d'autres choses).

Une définition de la causalité traditionnellement citée dans le bouddhisme est [62]: « Lorsque ceci est, c'est-à-dire ; cela qui surgit, qui surgit ; quand cela n'est pas le cas, cela n'est pas ; ce cessement, cela cesse. » C'est une excellente définition de la causalité, ou plus précisément le type de causalité le plus fort – à savoir *la causalité complète et nécessaire*. Elle est meilleure que la définition de « conjonction constante », proposée par certains philosophes occidentaux, qui ne fait référence qu'à la causalité complète[63]. Mais la formule traditionnelle en

---

[62] Pour cette formule, voir p. 84. La discussion sur le traitement de la causalité par Nagarjuna se trouve principalement aux pages 83-88. Cheng y fait référence à MT XV :1a,2a,2b, XVII :1-33, XX :1-4,16-17, XXIV :18,40, et *Hui-cheng-lun*, 72, ainsi que vers TGT I-III.

[63] Je pense à Hume, qui (si je me souviens bien) apparemment ne fait référence qu'aux conjonctions constantes d'événements positifs, disons A et B, en ne considérant pas l'envers de la conjonction constante entre leurs négations, non-A et non-B. Il ignore aussi (comme les bouddhistes, dans cette définition) « entrave », c'est-à-dire les cas de conjonction constante entre A et non-B, et entre non-A et B. Bien sûr, si tous ces cas de causalité sont considérés comme implicitement

question n'est pas exacte. D'abord parce qu'il existe d'autres types de causalité, *plus faibles,* à savoir complets mais contingents, partiels bien que nécessaires, et ni complets ni nécessaires – et leurs dérivés. Et deuxièmement, parce que la causalité n'inclut pas la volonté. En vérité, si l'on étudie les descriptions réelles de la « codépendance » dans les textes bouddhistes, il est facile de voir que les relations causales auxquelles il est évoqué ne relèvent pas toutes de la définition déclarée de causalité (comme « quand c'est le cas, c'est-à-dire », etc.) mais couvrent bien plus largement les nombreux autres sens du terme.

Pour les bouddhistes antérieurs, et les bouddhistes d'autres écoles, la causalité est un fait objectif, qui donne naissance et implique la « codépendance » puis la « vacuité ». Mais pour Nagarjuna et son école, tous ces concepts et principes ne sont en fin de compte que de simples vérités «

---

voulus dans l'expression « conjonction constante », alors cela est tout aussi acceptable. Le traitement ultérieur de J. S. Mill est bien meilleur, bien qu'il ait aussi ses défauts. Notez également que « lorsque ceci est, c'est-à-dire ; quand ceci n'est pas, cela n'est pas » semblent logiquement impliquer « cela qui surgit, qui surgit ; ce cessement, cela cesse », de sorte que cette dernière est superflue comme définition, bien qu'il soit utile de le souligner et de se souvenir.

conventionnelles », sans réelle validité. Ainsi, bien qu'ils soient des doctrines bouddhistes, et qu'il admette leur valeur comme outils d'enseignement initiaux, il considère qu'il est nécessaire de les renier, afin de dépasser le discours qu'elles impliquent, pour entrer dans une conscience non discursive du vide réel. Pour lui, il est inutile et contre-productif de parler de vide, de l'analyser et de la raisonner – il faut la vivre. Il ne devrait donc pas nous surprendre qu'il tente de réfuter la causalité, de montrer que tous ses concepts sont confus et absurdes.

(a) Considérons d'abord l'argument de Nagarjuna concernant la « production », tel que présenté par Cheng[64]. Il présente la même forme dilemmatique que certains de ses arguments sur le mouvement et le repos. Il divise le « processus de production » en trois parties. La partie « déjà produite » est « terminée » et la partie « encore à produire » est « pas encore » ; donc aucune de ces deux options ne peut être « établie ». La partie « produite » ne peut être « établie » que si les deux parties susmentionnées l'ont été ; donc elle non plus ne

64 À la page 37.

peut pas être « établie ». Ainsi, « l'acte de produire est impossible » ; et donc, « il ne peut y avoir de producteur ». Ils sont à la fois « irréels » et « impliquent des contradictions ou des absurdités ».

Nous pouvons répondre comme suit. Pour commencer, notons que Nagarjuna (du moins selon le récit de Cheng) ne définit même pas ce qu'il entend par « production », il tient simplement ce terme pour acquis. La connotation causale complète du terme est certes difficile, voire impossible à définir (personne, à ma connaissance, n'a encore réussi), mais je soutiens qu'aucun concept ne peut être définitivement prouvé ou réfuté sans une certaine définition, donc nous pouvons douter de la « réfutation » de la production par Nagarjuna sur ce seul fondement. Mais prenons, comme lui, le terme tel qu'il est compris (je suggère une définition de travail plus loin), et considérons tout de même son raisonnement.

Les deux premières prémisses reposent généralement sur une possible confusion chez le lecteur entre le présent (« l'acte de produire ») et les temps passé et futur (« déjà » et « encore à être » produits). Bien sûr, si nous figeons artificiellement le présent dans le présent, comme lui, nous

ne pouvons pas le trouver (« établir ») au passé ou au futur.[65] Mais si l'on considère le passé comme ayant autrefois été le présent ou le futur comme l'emplacement éventuel du présent, il n'est pas difficile de dire que « l'acte de produire » *était dans ce qui est maintenant et depuis* alors considéré comme « déjà produit » ou *sera dans ce qui est maintenant et jusqu'alors* considéré comme « encore à produire ». Les raisons qu'il donne dans ses deux prémisses, « il est « terminé » et il n'est « pas encore » », soulèvent la question et ne constituent pas une preuve que la production ne peut être « établie » en dehors du présent. Sa troisième prémisse, selon laquelle « l'acte de produire » ne peut être « établi » dans le présent qu'en étant ainsi dans le passé et le futur, est gratuite[66], et ne fait que démontrer à nouveau que ses conclusions sont dépassées. Pourquoi devrions-nous nous référer au passé ou au futur pour *déduire* la situation présente ? Nous pouvons bien trouver « l'acte de produire » directement dans le présent, par *des moyens empiriques*. En observant quelqu'un effectuer certains mouvements, qui sont exclusivement et

---

65 Voir Annexe 1 : sophisme H.

66 Voir Annexe 1 : sophisme D.

invariablement[67] suivis de certains changements perçus dans son environnement, nous nommons cette personne « producteur », ses mouvements « production » et les changements « produits » (cette phrase, soit dit en passant, peut servir de définition inchoative). Clairement, quand je dis que c'est empirique, je parle d'une base empirique. Le raisonnement statistique impliqué, ainsi que de nombreux autres présupposés sous-jacents tels que la mémoire des instances passées et la comparaison entre les instances, sont conceptuels et logiques. Nous ne pouvons pas établir la production par une *seule* perception présente, mais devons faire appel aux instances perçues passées et veiller à ce que les instances perçues futures continuent de concurrencer. Néanmoins, tout cela est plus direct que ce que propose Nagarjuna.

En résumé, l'argument de Nagarjuna n'est qu'une tentative de nous leurrer, et ne justifie en rien sa conclusion contre

---

[67] Pour répéter, « exclusivement et invariablement » (rendre possible et nécessaire) n'est que le cas le plus fort ; les causalités plus faibles incluent exclusivement mais pas invariablement (seulement rendre possible), invariablement mais pas exclusivement (seulement rendre nécessaire), et d'autres (causalité contingente partielle, c'est-à-dire causalité conditionnelle).

le concept de production. Quant au concept de producteur, une discussion plus approfondie est nécessaire. J'ai déjà, plus haut, discuté d'une question en jeu, celle de l'existence d'un substrat pour *le mouvement* – car le producteur est conçu comme une entité durable. Mais bien sûr, nous devons aussi ici souligner la question implicite de *la causalité*. Le terme production s'applique familièrement même à une machine, mais en fin de compte, il signifie l'invention humaine, l'initiation et la supervision d'un processus – c'est-à-dire la conscience et la volonté. Une machine n'est qu'un *outil* de production, pas un producteur – ce dernier terme ne s'applique proprement qu'aux êtres humains (ou aux entités ayant des pouvoirs similaires). Mais nous n'avons pas besoin d'aborder cette question plus complexe ici, car elle ne se situe pas dans le contexte de l'argument ci-dessus de Nagarjuna.

(b) Un autre argument de Nagarjuna concerne la question de savoir si un effet est « réel dans » ou « irréel dans » une cause (« ou un assemblage de causes et de conditions »). Le sens de cette question deviendra évident au fur et à mesure que nous développerons sa réponse. Pour lui, la question est

quadruple, pas seulement double – l'effet peut aussi être « à la fois réel et irréel dans » ou « ni réel ni irréel dans » la cause (voir la discussion du tétralemme, ci-dessus). Cheng expose son argument comme suit. Première prémisse : « si un effet est réel dans une cause », il n'a pas besoin d'être « reproduit » – « il ne peut y avoir de production causale » puisque « rien de nouveau n'est produit » dans ce cas. Deuxième prémisse : « si un effet est au départ irréel dans une cause et pourtant produit par une cause, alors en principe tout devrait pouvoir être produit à partir de tout autre » – « il n'y aurait pas de relation particulière ou distincte entre les deux, et donc l'un ne serait pas la cause de l'autre. » Troisième prémisse : un effet ne peut pas être « à la fois réel et irréel dans » une cause, « car réel et irréel sont contradictoires par nature » et ces choses ne peuvent pas être « ensemble ». Quatrième prémisse : « dire qu'un effet n'est ni réel ni irréel dans une cause équivaut à accepter qu'il n'existe aucune relation causale entre cause et effet. » Conclusion : « aucun de ces

éléments ne peut être établi, et donc les théories de la causalité doivent être renoncées. »

De nombreuses objections peuvent être soulevées à cet argument. Pour commencer, nous pouvons à nouveau souligner que Nagarjuna (ou peut-être seulement Cheng) ne définit pas précisément la causalité – alors comment peut-il réussir à la réfuter ? De même, les expressions « réel dans » et « irréel dans » restent très vagues. Néanmoins, nous pouvons reformuler sa question ainsi plus clairement : l'effet est-il *déjà* présent ou pas dans la cause ? Ses deux premières prémisses sont alors : si oui, il n'avait pas besoin d'être causé ; si non, comment aurait-il pu être causé ? Ma réponse est la suivante : Nagarjuna ignore ou obscurcit la distinction (très aristotélicienne) entre simple *présence potentielle* et *présence réelle*. [68] On peut dire que l'effet est présent, dans une certaine mesure, au sens du potentiel, dans la cause ; il ne devient pleinement présent que dans des conditions appropriées.

> Par exemple : une femme en bonne santé a dans son ventre, potentiellement mais pas réellement, des fils, petits-fils, etc. Concrètement, ce potentiel

---

[68] Voir l'annexe 1 : sophisme F.

> s'exprime réellement dans ses caractéristiques physiologiques (utérus, ovules, patrimoine génétique, etc.) ; mais ses descendants ne sont toujours pas réels ; ils ne sont actualisés que lorsque et si certaines conditions existentielles et biologiques sont remplies (elle reste en vie assez longtemps, elle a des rapports sexuels et est fécondée, elle porte un fils, puis son fils trouve à son tour une femme, et ainsi de suite). La femme n'est pas la *« cause » complète*, de toute façon (d'autres facteurs entrent en jeu, positifs ou négatifs) ; le fils, le petit-fils, etc. ne sont pas *au même degré* ses « effets » (son fils est plus un effet de la sienne que de son petit-fils, etc.) car de plus en plus de conditions doivent être remplies.

Ces concepts sont tout à fait raisonnables, donc la tentative de déni de Nagarjuna ne peut être maintenue. De plus, notez que ce que nous appelons la « cause » et « l'effet » ne mérite pas cette étiquette *tant que la* causalité n'a pas lieu (et qu'on sait que cela a eu lieu ; ce n'est qu'après un tel événement que les termes deviennent applicables, rendant absurde de les appliquer à des choses tout en niant

un tel événement, comme le tente Nagarjuna.[69] Il est également important de clarifier ce que nous entendons par « la » cause ou « l' » effet. Nagarjuna se concentre sur l'une des conditions impliquées (dans l'exemple donné, une femme), et ignore les autres (sa fécondation saine ; les générations successives de femmes et leurs fécondations, à leur tour) ; de même, il ne distingue pas les effets directs (son fils) des effets indirects (ses petits-fils, etc.).

Ainsi, ses deux premières prémisses sont trompeuses – car un effet est potentiellement présent dans une cause, au sens où certaines conditions y sont réelles ; mais l'effet n'est pas réellement présent dans cette cause, car certaines conditions additionnelles ne sont pas réelles en elle. Lorsque ces dernières conditions sont actualisées, elles – avec les conditions antérieures déjà réelles – provoquent l'actualisation de l'effet. La somme des conditions antérieures et ultérieures peut être appelée « la » cause ; alors que chacun de ces ensembles de conditions ne peut être désigné que comme « l'une des causes » ; chacune n'est qu'*une cause potentielle* sans l'autre. De même, il faut distinguer entre un effet de cette cause totale, un effet d'un

---

69 Voir Annexe 1 : sophisme G.

effet de celle-ci, et un effet d'un effet d'un effet de celle-ci, etc. Dans chaque cas, des conditions supplémentaires entrent en jeu, et ce qui a été admis *comme* cause de l'effet antérieur ne peut être considéré que comme une cause (entre autres) de l'effet ultérieur. Nagarjuna utilise les termes cause et effet sans aucun effort de précision [70]; il n'est donc pas étonnant qu'il formule de fausses prémisses.[71]

En ce qui concerne son affirmation dans la première prémisse selon laquelle « rien de nouveau n'est produit », nous répondrions alors qu'il y a de la nouveauté dans l'intensification de l'existence d'un degré inchoatif, potentiel, à un degré explicite et réel. Quant au raisonnement qu'il utilise dans sa seconde prémisse, ce qui suit peut être proposé comme réfutation.

Il soutient que si un effet n'était pas présent au départ dans une cause, alors tout autre effet pourrait « en principe »

---

[70] Il est intéressant de noter que Cheng mentionne plus tôt (à la p. 85) qu'une cause peut être comprise comme « un assemblage de causes et de conditions ». Car cela montre que Nagarjuna est conscient qu'une cause n'est pas nécessairement monolithique, et en effet cette conscience se retrouve dans la doctrine bouddhiste depuis ses débuts.

[71] Voir Annexe 1 : sophisme E.

émerger de la cause, de sorte qu'en fait aucune relation n'existerait entre la cause et un tel effet. Pour clarifier la question, supprimons les termes causa-effet de la phrase, car, comme déjà dit, ils ne peuvent être utilisés avant qu'une relation causale ne soit établie. En effet, « en principe », une chose peut être accompagnée ou suivie de n'importe quoi. Cela signifie seulement qu'à première vue, avant que des données ne soient recueillies, nous devons avoir l'esprit ouvert et examiner les faits sans préjugé, sans anticipation – c'est le *principe épistémologique* auquel il semble faire référence, et celui que nous admettrons. On ne peut pas le prendre comme invoquant à un *principe ontologique, selon lequel tout se produit par hasard, sans lien avec autre chose – car cela poserait sûrement la question. Mais bien sûr, Nagarjuna obscurcit habilement le large et profond fossé entre ces deux sens du terme « en principe » pour appuyer son propos.*[72]

Mais cela est intéressant en soi, car cela montre qu'il est tout à fait conscient de la raison pour laquelle nous formulons un concept de causalité et y croyons, et du processus inductif par lequel une telle relation est établie.

---

[72] Voir l'annexe 1 : sophisme F.

Si nous vivions dans un monde (ou un champ d'apparences, pour être plus précis) où, en effet, tout pourrait arriver, c'est-à-dire un monde sans régularité, *alors* nous n'aurions aucune base pour un concept de causalité, et aucun tel concept ne nous viendrait même à l'esprit.[73] *Mais* nous remarquons dans notre expérience que certaines choses sont constamment conjointes (et ainsi de suite – ce n'est qu'un des nombreux types de régularité), et *donc* – afin d'enregistrer et d'expliquer de telles uniformités dans notre expérience – nous formons un concept de causalité. De plus, nous utilisons ces mêmes régularités observées pour déterminer si l'étiquette de causalité peut être appliquée dans des cas particuliers. Il n'y a donc rien d'arbitraire dans le concept, ni dans ses applications ; c'est l'expérience qui le suggère, et l'expérience qui l'établit.

Il n'y a rien de circulaire dans le concept non plus. Nagarjuna nie que la causalité puisse être établie en se référant à l'expérience, affirmant que cela « soulève la question ». [74]Même si « nous avons vu le sésame produire

---

[73] Voir Annexe 1 : sophisme G.

[74] Cheng, p. 87.

de l'huile de sésame, mais jamais vu le sable produire de l'huile de sésame », nous ne sommes pas justifiés de « chercher de l'huile de sésame dans le sésame mais pas dans le sable » car « la causalité ou la production n'a pas encore été établie, et donc on ne peut pas légitimement faire cette affirmation. » Mais comme cela vient de l'expliquer, ce n'est pas *l'ordre des choses* dans la connaissance. Le concept et ses applications particulières viennent des mêmes expériences. Nous avons un concept de causalité parce que nous observons des régularités et ces mêmes régularités nous indiquent où l'appliquer. Il n'y a aucune base pour exiger que le concept soit connu indépendamment de l'expérience. La raison pour laquelle le concept semble exister « indépendamment » de *chacun* de ses cas empiriques, c'est qu'il est la caractéristique commune de *nombreuses, voire de toutes* les instances de régularité, et ne se réfère pas simplement à *la* régularité examinée à un moment donné.

Ainsi, Nagarjuna aurait dû dire ce qui suit : si une *chose* et une autre *chose* sont *toujours* apparentes ensemble et *jamais* apparentes séparément, alors nous pouvons appeler l'une « cause » et l'autre « effet » et leur relation l'une avec

l'autre « causalité » (ce n'est que la forme la plus forte de causalité, pour répéter, mais je ne veux pas compliquer inutilement la question ici) ; mais si *cette régularité* n'est pas(ni un degré moindre de régularité) se manifeste dans leurs apparitions (c'est-à-dire notre expérience d'eux, dans une première phase, et par généralisation, dans leur existence), alors ils ne peuvent pas être appelés ainsi. S'il avait formulé la phrase de cette manière, il n'aurait eu aucun argument. Il a choisi de brouiller la question ou a lui-même été confus, en anticipant l'application de la terminologie causale et en ne distinguant pas les aspects épistémologiques et ontologiques.

Passons maintenant à ses deux dernières prémisses. Elles n'apportent logiquement rien à l'argument actuel sur la causalité, mais elles sont intéressantes comme des dénégations par Nagarjuna lui-même de ses vues précédemment exprimées ou implicites sur le tétralemme (voir plus haut). Ici, il admet que les contradictions (comme « réel dans » et « irréel dans ») ne peuvent pas « être ensemble ». De même, il admet que les contradictions négatives en conjonction (comme « non réelle dans » et « pas irréelle dans ») ne constituent pas une autre forme de

relation significative (dans le cas présent, une « relation causale »). Cela montre qu'il comprend les Lois de la Non-contradiction et la Loi du Tiers Exclu, et s'en tourne lorsque cela lui convient à ses fins. Cela nous fait douter une fois de plus de sa sincérité.

(c) Cheng énumère cinq autres questions concernant les relations causales soulevées par Nagarjuna, mais ne présente pas les arguments de ce dernier à leur sujet, si ce n'est pour dire qu'il « critiquait chaque relation plus ou moins de la même manière. » On peut en déduire que Nagarjuna a tenté de démontrer, par ses méthodes habituelles, que ces diverses questions sur la causalité étaient sans réponse ou absurdes d'une certaine manière. Les questions qu'il posait étaient les suivantes.

- **Une cause est-elle « identique » ou « différente » d'un effet ?**
- **Une cause et un effet « apparaissent-ils simultanément » ou non ?**
- **Une cause « devient-elle » un effet ou non ?**
- **Une cause « avant de cesser d'exister donne une nature causale » à un effet ou non ?**

- **Une cause est-elle « à l'intérieur » d'un effet ou est-ce qu'un effet est « à l'intérieur » d'une cause ?**

Considérons quels pourraient être ses arguments, et comment nous répondrions à ses questions et devancerions ses conclusions sceptiques.

Concernant la première question, je suppose que Nagarjuna soutiendrait, comme il l'a fait dans des circonstances similaires[75], que si la cause et l'effet sont « identiques », il n'y a aucun intérêt à les nommer distinctement, et que s'ils sont « différents », il ne peut y avoir de lien entre eux. Mais on peut facilement répondre qu'ils ne sont pas identiques, et que cette différence n'implique pas de déconnexion.

Concernant la seconde question, connaissant Nagarjuna, il se plaindrait vraisemblablement que si deux choses apparaissent simultanément, nous ne pouvons pas considérer l'une comme causant l'autre ; et si elles n'apparaissent pas simultanément, comment établir qu'elles sont liées ? Les philosophes qui insistent sur le fait

---

[75] En ce qui concerne la relation sujet-prédicat, dans l'argument 4(a), et la relation objet-caractéristiques, dans l'argument 5(d).

que la causalité exige que l'effet *suive temporellement la cause, se concentrent sur un mode de relation causale, celui dans le processus dynamique (comme, par exemple, dans la causalité naturelle) ; mais en vérité, nous reconnaissons aussi couramment des relations causales statiques (en mode extensionnel),* et même les événements simultanés dans les processus dynamiques peuvent être ordonnés causalement. Ce n'est qu'après avoir établi que deux choses, caractéristiques ou événements sont [76]régulièrement ensemble et/ou séparés dans une certaine mesure, et donc causalement liés, que la décision de considérer comme cause et laquelle d'effet survient. Ce problème peut dans certains cas être rapidement résolu en se référant à la flèche du temps : la cause est l'ancienne

[76] Le fait que cela soit reconnu dans le bouddhisme est évident dans la définition traditionnelle de la causalité mentionnée plus tôt. Les énoncés « lorsque ceci est, c'est-à-dire ; quand ceci n'est pas, cela n'est pas » font référence à la causalité statique ; les énoncés « ceci qui surgit, qui surgit ; ce cessement, cela cesse » font référence à la causalité dynamique. Ces affirmations sont (je me souviens et présume) attribuées au Bouddha lui-même dans certains sutra, et démontrent une précision louable de la pensée. La causalité statique et dynamique peut être vue comme deux aspects d'une même relation, ou nous pouvons considérer la seconde comme un cas particulier du premier (puisque donné le premier, nous pouvons en déduire le second).

temporellement, l'effet est la plus tardive temporelle. Mais ce n'est qu'une seule résolution, le cas le plus simple. Si les deux éléments sont simultanés, nous pouvons toujours les ordonner sur d'autres bases plus conceptuelles. Par exemple, nous considérerons l'élément plus générique comme cause, l'effet plus spécifique, en jugeant le premier comme un aspect « plus profond » (plus répandu) de la nature que le second.

Concernant la troisième question, je ne suis pas sûr de ce que Nagarjuna entend par cause qui devient un effet (ou non). Peut-être fait-il référence à l'image bouddhiste fréquemment utilisée d'une graine devenant une plante ? Je suppose que dans ce cas, il joue sur l'ambiguïté du mot « plante », c'est-à-dire sur le fait qu'il se réfère à l'un de ses stades (y compris en tant que graine) ou à une plante développée (à l'exclusion de la graine). Si c'est le cas, on peut prévoir que le mot « devenir » a deux sens familiers : un sens plus fort de mutation (pour lequel réservons le même mot) et un sens plus faible de l'altération (pour lequel préférons l'expression « devenir être »). En mutation, le changement passe de « X et non Y » à « Y et non X » ; alors qu'en altéré, elle passe de « X et non Y » à

« X et Y ».[77] Ainsi, dans notre exemple, la plante est d'abord une graine, puis « devient » une plante développée ; ou, en d'autres termes, la graine (plante non développée) « devient » une plante développée.

La quatrième question est également floue – que veut-il dire par la cause « donnant la nature causale » à l'effet ? Je présume que le pronom dans « avant *qu'il* cesse d'exister » fait référence à la cause, et qu'il demande s'il s'agit de savoir si une sorte de pouvoir de causalité est *transféré* de la cause à l'effet dans les chaînes causales. Si c'est son concept, ou celui qu'il attribue à la pensée ordinaire, je ne serais pas d'accord. Nous ne considérons pas que, dans toutes les chaînes causales, la cause A donne à son effet B le pouvoir d'être la cause B de l'effet C, c'est-à-dire que A ne cause pas seulement B, mais aussi *que B cause* C. Cela peut être vrai lorsque les successions A-B et B-C sont invariables, c'est-à-dire dans le seul cas de causalité complète ; car dans ce cas, on peut dire que A est invariablement suivi à la fois par B et C, c'est-à-dire que A cause C ainsi que B. Mais il s'agit d'un cas particulier de succession régulière – lorsque les causalités impliquées

[77] Regarde mon *Logique du futur*, ch. 17.

sont de détermination mixte, le syllogisme n'est pas toujours possible. De plus, dans certains cas (où A n'est pas une cause nécessaire de B), il est encore possible que « B cause C » se produise en l'absence de A, lorsque B est causé par autre chose que A.

On pourrait tout de même s'interroger sur la légitimité d'un *concept causal itératif « causant à cause », au sens implicite ci-dessus, car nous considérons « B cause C » comme une relation et un événement qui simplement « est », un* fait de (« causé par », si l'on veut) « Nature » – et non comme quelque chose que quelque chose d'autre (c'est-à-dire « A »), *lui-même dans la* nature, pourrait « causer ». Le concept itératif se manifeste de manière assez légitime dans des situations volitives, où l'on peut dire qu'un agent A (une personne) influence ou force une autre, B, à accomplir une action, C. Mais dans de tels cas, la causalité impliquée est clairement très différente. « A influence B » est une sorte de causalité, mais cela ne signifie pas que A cause B au sens de causalité. « B » n'est pas non plus une causalité, mais une volonté. Ainsi, dans ce cas, le concept itératif est très différent en signification.

Quant à la cinquième question, je suppose que nous avons déjà traité la question de savoir si l'effet est « à l'intérieur » de la cause lorsque nous avons discuté de la question de savoir si l'effet est « réel » dans la cause. Donc seule la question : une cause est-elle « à l'intérieur » d'un effet ? reste à répondre. Apparemment, Nagarjuna a ici en tête une sorte d'existence persistante de la cause dans son effet. Cela pourrait être conçu, et est en effet utilisé comme hypothèse explicative dans certaines situations causales. Ainsi, la théorie newtonienne du mouvement des corps physiques après impact postule que « l'énergie » est le substrat du mouvement ; le mouvement du premier corps est une expression de l'énergie qu'il contient, et lorsqu'il frappe l'autre, une partie ou toute cette énergie est transmise au second, qui se déplace ou change donc de vitesse et/ou de direction selon des formules précises. Cette théorie implique des prédictions calculées, qui sont confirmées empiriquement[78]. Dans ce contexte, le second

[78] Plus tard, l'idée du transfert d'énergie s'avère précieuse dans d'autres contextes ou domaines. Plus tard encore, qu'on le dise en passant, la théorie est corrigée par Einstein, pour une plus grande précision empirique.

corps est amené à se déplacer par le premier, mais la cause sous-jacente de leurs deux mouvements est « l'énergie ».

Dans ce cas, nous pourrions dire à Nagarjuna que nous avons un cas concret, où la cause est « à l'intérieur » de l'effet. Je ne pense cependant pas que ce soit nécessairement ou toujours approprié, dans toute relation causale, ni même dans chaque causalité, de dire que la cause est « à l'intérieur » de l'effet. Car nous établissons la causalité principalement en se référant à la conjonction constante de présences et/ou absences de deux choses, sans préjudice quant à savoir si une troisième chose est transmise de l'une à l'autre. Pour nous, la causalité est d'abord simplement un hasard de régularité observé dans le domaine des apparences. Une théorie pourrait plus tard être établie par induction qu'une sorte de transfert y a toujours lieu, mais cela serait au mieux une généralisation justifiée par des prédictions confirmées, et non une nécessité déducative. Nous devrions au moins rester ouverts d'esprit à l'un ou l'autre résultat en principe.

En résumé, après avoir anticipé les arguments supplémentaires possibles de Nagarjuna contre la causalité sur ses cinq questions vagues, on peut affirmer

sans risque que ses réfutions intentionnelles du concept sont ici encore probables d'être fallacieuses et non concluantes.

8. Co-dépendance.

- **Un autre argument mentionné par Cheng[79] est le suivant : Nagarjuna remet en question la légitimité d'une « interprétation ontologique de la causalité » qui affirme qu'« une entité ayant une nature essentielle » peut être « quelque chose qui est causé ». Selon lui, une telle affirmation est contradictoire, car « une entité est censée avoir une nature essentielle et une chose de nature essentielle n'est pas produite mais indépendante des autres choses » et « être causée est conditionnée ou dépendante ».**

Cet argument renvoie manifestement à la croyance des philosophes indiens selon laquelle une existence est soit permanente et non causée, soit momentanée et causée. Mais ces notions temporelles et causales ne sont pas aussi liées que les philosophes indiens le supposaient. Si l'on regarde leur véritable origine dans la formation du savoir humain, on voit qu'elles permettent en principe des

---

[79] Voir pp. 87-88. Cheng y fait référence à MT XV :1a,2a,2b, XVII :1-33, XXIV :18, et *Hui-cheng-lun*, 72, ainsi qu'à TGT II.

combinaisons intermédiaires, comme « causé et désormais permanent » ou « momentané mais non causé ».

De plus, les concepts d'« entité » et d'« essence » sont très confus dans l'esprit de Nagarjuna et celui bouddhiste. Ils ne réalisent pas pleinement que ces concepts se réfèrent à des continuités, individuelles (dans le cas d'« entité ») ou collectives (dans le cas d'« essence »), qui sont supposées pour enregistrer et expliquer la répétition expérimentée des objets. Ce ne sont pas des insertions mystérieuses et arbitraires dans le cours du savoir humain, mais des outils statistiques pour enregistrer et comprendre certaines pluralités d'expérience.

En attaquant la causalité, Nagarjuna attaque effectivement aussi le concept bouddhiste de codépendance, qui est normalement considéré comme l'une des principales bases, ou l'expression causale, du fait et de la doctrine du « vide ». Ici, comme ailleurs, il n'est pas antipathétique à la croyance bouddhiste, mais convaincu que ce n'est qu'en reniant tous les concepts et doctrines – y compris la causalité et la codépendance – que nous pouvons réellement entrer en contact avec ce qu'ils ne font que pointer. Le fait de pointer du doigt quelque chose, aussi

précisément soit-il, nous gêne et nous distrait de cette chose, et il vaut donc mieux l'abandonner.

Aventurons-nous plus profondément dans les doctrines bouddhistes en cause. Je ne peux pas ici m'engager dans leur analyse détaillée, un traitement approfondi nécessite tout un livre (voir ma prochaine publication sur la logique causale). Mais je ferai quelques remarques précises. Le Bouddha était auparavant compris comme considérant tous les phénomènes comme mutuellement liés causalement, interdépendants, « codépendants » – suspendus ensemble dans le champ de l'apparence sans causes sous-jacentes et incapables d'y exister sans subsistance mutuelle.

Certes, tout ce que nous percevons est une succession de champs phénoménaux actuels. Mais grâce à notre faculté rationnelle, nous subdivisons alors ces phénomènes globaux en phénomènes constitutifs (discernement), et par comparaison et contraste, nous les trouvons identiques ou différents à divers égards et degrés (abstraction), et les regroupons ainsi de manière variable (classification), puis les interrelions (par exemple, causalement, en se référant aux régularités perçues). Un tel travail rationnel est certes

hypothétique, mais cela ne signifie pas qu'il est automatiquement faux. Il n'a pas le même statut épistémologique que les preuves empiriques, mais peut être utilisé avec divers degrés de probabilité, dans la mesure où il tient compte de ces preuves et est guidé et régulé par les trois lois de la pensée, ainsi que par les règles de la logique déductive et inductive qui en découlent.

Notre croyance en des « entités », comme déjà expliqué, naît afin d'expliquer les similitudes apparentes entre des phénomènes qui se sont succédés et se sont remplacés dans notre expérience. De tels phénomènes sont en partie différents (changés), mais aussi en partie identiques (persistants). S'ils étaient seulement différents, nous n'aurions pas besoin d'un concept d'« entité » ; mais parce qu'ils sont aussi identiques, nous avons besoin d'un tel concept pour enregistrer le fait. Notez que parfois, l'hypothèse d'une « entité » sous-jacente à des phénomènes perçus fait référence à un *phénomène additionnel, pas encore perçu* ; d'autres fois, l'hypothèse d'une entité est simplement une référence à un ensemble de phénomènes déjà perçus, c'est-à-dire que l'entité n'est *rien d'autre que*

la conjonction de ces phénomènes. Une fois ainsi compris, le concept d'entité est perçu comme n'ayant rien d'antithétique à une approche positiviste de la connaissance.

De même, avec notre croyance en « essences », qui surgit en réponse à nos expériences de similarité ainsi qu'à la différence entre phénomènes, même dans des situations statiques. Si, dans notre expérience, rien ne ressemblait à autre chose (multiplicité extrême) ou si tout semblait identique à tout (uniformité extrême), la pensée d'« essences » ne nous viendrait même pas à l'esprit. L'hypothèse d'une « essence », une fois que nous la démystifierons, supprimons ses connotations idéalistes et la comprenons comme une expression de travail de comparaison, elle perd le statut d'épouvantail qui lui est accordé dans l'épistémologie bouddhiste.

La « causalité », comme nous l'avons déjà montré, peut être justifiée de manière similaire par référence aux régularités de la conjonction des phénomènes (ou plus précisément, à leurs présences et/ou absences). Ainsi, ces concepts fondamentaux ont une base empirique, ils ne sont pas de simples constructions arbitraires.

Revenons maintenant aux idées de Nagarjuna. L'une d'elles est qu'*une entité ou une essence ne peut pas venir et partir ni être causée*. Il faut voir qu'il s'agit d'une thèse particulière (pour ne pas dire particulière) *proposée* par les philosophes indiens, et non inhérente aux concepts impliqués. Cette proposition n'est pas évidente analytiquement, et ne peut être considérée que comme une hypothèse supplémentaire à établir synthétiquement. Elle n'est pas déductible des conceptions initiales, qui (comme décrit ci-dessus) font référence à divers types d'uniformités ou de régularités ; il faudrait démontrer par induction (fondée sur une sorte de preuve empirique) que ces uniformités et régularités *coïncident* comme proposé. Sinon, elle est arbitraire (du point de vue de notre conscience ordinaire, bien que cela puisse être évident pour la conscience éclairée).

Le concept initial d'une entité ne stipule que la continuité au milieu du changement ; il ne présuppose pas que ce substrat supposé dans son ensemble puisse lui-même apparaître, être généré, ou disparaître ou être détruit. En effet, le fait que nous parlions souvent d'entités comme limitées dans le temps et susceptibles d'initiation ou de

terminaison montre que nous ne voyons pas habituellement les entités de manière aussi rigide. Par exemple, ceux qui croient en une âme peuvent la voir comme émergeant naturellement (un épiphénomène de la matière) ou comme divinement créée (une injection dans la matière), comme temporaire ou éternelle (dans le passé et/ou le futur) – le concept d'âme laisse ces questions ouvertes au débat. De même, le concept initial d'essence exige seulement que l'abstrait existe où et quand les concrets auxquels il est attaché existent ; quand et où les concrets vont ou sont causés à venir ou partir, l'abstrait peut en un sens être dit comme se comporte ou est affecté de manière similaire (bien que strictement parlant ces concepts ne s'appliquent pas aux abstraits, comme déjà discuté).

Une autre idée bouddhiste, celle de la « codépendance », qui pourrait être formulée de manière large comme *chaque chose n'existe qu'en relation avec les autres ;* et de plus, puisque chaque autre chose n'existe à son tour qu'en relation avec d'autres, *chaque chose existe en relation avec toutes les autres*. La relation principalement visée ici est la causalité, notez. Nous avons tendance à considérer

chaque chose comme capable d'existence solitaire dans l'univers, et à ignorer ou oublier les fils variés qui la relient à d'autres choses. Nous « ne voyons pas la forêt pour les arbres », et nous concentrons habituellement sur des événements individuels au détriment de la vue d'ensemble ou de la vision à long terme.

> Par exemple, considérons une plante. Sans la lumière du soleil, le sol et l'eau dont elle dépend, et sans les générations précédentes de la même plante et les événements qui ont rendu possible la reproduction, les trajectoires de chaque atome constituant et nourrissant la plante, et sans les bouleversements cosmiques qui ont conduit à l'existence de notre planète, de son sol, de son eau, du soleil et de la matière vivante, et ainsi *de suite à l'infini*, il n'y aurait pas de plante. Elle n'a pas d'existence indépendante, mais se tient devant nous uniquement en vertu d'une masse de causes et de conditions. Ainsi, avec ces causes et conditions, elles ne sont à leur tour que des détails dans un tissu universel d'être.

Le concept de codépendance est apparemment considéré par les bouddhistes comme un résultat inévitable du concept de causalité. Mais la réflexion montre, encore une fois, que cette doctrine n'est qu'une thèse particulière au sein de la thèse de causalité. C'est-à-dire que, bien que la codépendance implique la causalité, la causalité n'implique pas la codépendance. De plus, il s'agit d'une thèse vague, qui implique quelques généralisations douteuses. L'exemple typique cité ci-dessus de la codépendance suggère trois propositions :

- *Tout a une cause (ou est un effet),*
- *tout a un effet (ou en est une cause) ;*

et peut-être la plus radicale,

- *Tout cause et est causé par tout*.

Les deux premières propositions sont ensemble ce que nous appelons « **la loi de causalité** ». Il faut voir que ces propositions ne découlent pas inévitablement du concept de causalité. Cette dernière ne nécessite que pour sa formation qu'*une certaine* régularité de coexistence entre événements soit trouvée dans l'expérience, mais n'exige pas en soi que *chaque* événement de l'expérience ait une coexistence régulière avec un ou plusieurs autres

événements. Le *concept* de causalité est valable s'il a des applications particulières ; la *loi* de causalité ne suit pas automatiquement – il s'agit simplement d'une *généralisation* à partir de certaines expériences avec cette propriété à tous les existants. Il peut très bien y avoir des choses qui n'ont pas de coexistence régulière, et donc par généralisation supposées n'avoir ni cause et/ou aucun effet. Un univers dans lequel la causalité et la non-causalité se produisent est tout à fait concevable. De plus, la première proposition n'implique pas logiquement la seconde ni l'inverse – c'est-à-dire que nous pouvons imaginer des choses avec des causes sans effet supplémentaire, et des choses avec des effets sans causes antérieures.

« Les premiers bouddhistes », nous dit Cheng, « croyaient que le principe de causalité était objectivement, nécessairement, éternellement et universellement valide. » De nombreux philosophes occidentaux ont été d'accord, mais pas tous. Aujourd'hui, la plupart des physiciens croient que, du moins au niveau quantique, et peut-être au Big Bang, il existe des événements sans cause apparente. Je ne sais pas si des événements sans effet sont postulés

par quelqu'un. En tout cas, nous voyons que même au niveau physique, le « hasard » est admis comme une possibilité, sinon une certitude. La loi de la causalité peut continuer à nous servir de principe de travail, nous poussant à chercher diligemment causes et effets, mais ne peut en aucun cas être considérée comme une *vérité universelle a priori*. La logique causale doit rester ouverte d'esprit, puisque dans tous les cas ces « lois » ne sont que des généralisations – des vérités inductives, pas déductives.

De plus, la loi de causalité mentionnée n'est qu'au mieux une loi de causalité. Les philosophes qui admettent la *volonté*[80] ne peuvent pas toujours soutenir une telle loi universelle à tous les existants, mais seulement dans les domaines « mécanistiques » des événements physiques et psychologiques. En ce qui concerne les événements impliquant la volonté, si nous admettons qu'un être

[80] Et du moins certains bouddhistes semblent le faire. Par exemple, l'énoncé dans le *Dhammapada* (v.165) que « par soi-même est fait le mal, et c'est soi-même qui souffre : par soi-même le mal n'est pas fait, et par soi-même on devient pur. Le pur et l'impur viennent de soi-même : nul homme ne peut purifier un autre » – cette affirmation semble impliquer l'existence d'un soi responsable de ses actes.

humain (ou une entité spirituelle équivalente, un animal supérieur ou un Dieu) peut « vouloir » (d'une certaine manière produire) un événement physiologique (c'est-à-dire un mouvement physique dans son corps) ou un événement psychologique (c'est-à-dire une imagination, une projection mentale), ou même une autre âme (du moins dans le sens de choisir de se reproduire), nous devons considérer cela comme une exception à cette loi universelle de causalité.

De plus, si l'on considère que l'Agent de la volonté est toujours sous l' *influence* d'une expérience ou d'une raison, on pourrait formuler une loi analogique de causalité à ce sujet. Mais l'influence ne doit pas être confondue avec la causalité ; elle ne détermine pas la volonté, qui reste libre, mais ne fait que la renforcer ou l'affaiblir, facilitant ou facilitant son fonctionnement dans une certaine direction. De plus, il n'est pas évident que la volonté ne puisse pas se produire « nihiliste », sans aucune influence ; elle peut bien être libre, non seulement de résister aux influences mais aussi d'opérer en l'absence de tout motif quelconque. Dans ce dernier cas, la loi de la causalité serait à nouveau

au mieux un principe de travail, et non un fait universel que la volonté nécessite un motif.

Considérons maintenant l'énoncé plus extrême selon lequel « tout cause et est causé par tout », qui pourrait être interprétée (à tort) comme impliquée par la codépendance. Dire cela revient en fait à dire paradoxalement (comme Nagarjuna aurait sans doute aimé le faire !) que *rien ne cause ni n'est causé par quoi* que ce soit – car la causalité est une relation trouvée en remarquant des régularités *par opposition aux* irrégularités. Si tout coexistait régulièrement avec tout, nous ne serions pas capables de distinguer la causalité dès le départ. Il en découle qu'une telle version extrême de la loi de la causalité est logiquement intenable. La causalité ne peut pas impliquer que « tout cause tout » ou « tout est causé par tout » – et nier ces derniers énoncés ne nie pas le concept, notez bien. Le concept ne dérive pas d'une telle loi, mais indépendamment de l'observation des régularités dans l'expérience ; notre capacité à discerner ces régularités de la masse de l'expérience implique qu'il existe aussi des irrégularités ; d'où la conclusion qu'une telle affirmation extrême ne peut être soutenue de manière cohérente. Nous

devons donc admettre que les choses n'ont pas un nombre illimité de causes ou d'effets.

Bien que « tout cause tout » implique une « codépendance », la seconde n'implique pas la première ; notre réfutation de l'énoncé plus large ne réfute donc pas la codépendance, une seule vision possible (extrême) de celle-ci. Ma critique de la codépendance serait la suivante. Pour commencer, la doctrine présentée, ainsi que les illustrations données à son égard, n'utilisent pas le terme causalité avec aucune précision. Premièrement, comme nous l'avons suggéré plus haut, *la causalité est un terme large, couvrant une variété de relations très distinctes* :

- causalité ou causalité « mécaniste » dans les domaines matériel et mental, et la causalité elle-même comporte de nombreuses sous-espèces ;
- la volonté, ou action des âmes sur les domaines matériel, mental ou spirituel, et la volonté possède de nombreux degrés de liberté ; et
- influence, qui désigne les limitations de la volonté imposées par des entités matérielles, mentales ou spirituelles.

La doctrine de la codépendance passe sous silence les profondes différences entre ces différents sens des termes « cause » et « effet », les utilisant comme s'ils étaient uniformes dans toutes leurs applications.

On peut aussi inclure comme « relations causales » au sens plus large les *négations* de ces relations. Même si un philosophe doute d'une, deux ou des trois relations (positives), il devrait les considérer. Les concepts de « hasard » ou de « spontanéité » ne sont pas simples, et ne peuvent être définis qu'en niant ceux de causalité ; de même, le concept de « déterminisme » exige celui du « libre arbitre ». Ce n'est qu'en contraste avec les concepts de causalité que la non-causalité peut être clairement conçue. De plus, la codépendance ignore que *certaines* choses ne sont pas (positivement) causalement liées entre elles, même si elles peuvent avoir des relations causales (positives) avec d'autres choses. *Le fait que quelque chose doive avoir* une *cause ou un effet n'implique pas qu'il ait* telle ou telle *chose spécifique comme cause ou effet ; il y a encore des choses auxquelles il n'est pas causalement lié*. Si tout avait la même relation causale positive avec

tout, et aucune relation causale négative, il n'y aurait pas de causalité, rien ne ressortirait à concevoir.

Deuxièmement, si l'on considère les chaînes (ou, dans le discours, les syllogismes) des relations causales, on constate que *la cause d'une cause n'est pas nécessairement elle-même une cause*, ou du moins pas dans le même sens ou dans le même degré. Par exemple, en ce qui concerne la causalité, on peut prouver formellement que si A est une cause complète de B et B est une cause complète de C, alors A est une cause complète de C. Mais si A est une cause complète de B et B est une cause partielle de C, il ne s*'ensuit pas* que A soit du tout une cause de C. De même, lorsque l'on mélange les types de causalité (par exemple, causalité et volition en série), on constate que la causalité n'est pas facilement transmise, de la même manière, voire pas du tout. Il est donc logiquement incorrect d'inférer la transmission de causalité à partir du simple fait de la succession des relations causales, comme le fait la théorie de la codépendance.

Troisièmement, ceux qui soutiennent la codépendance tendent à *considérer les deux directions de la relation causale comme* équivalentes. Ainsi, lorsqu'ils disent « tout

est causalement lié à tout », ils semblent suggérer que le fait d'être cause et d'être un effet est plus ou moins la même chose. Mais quelque chose ne peut être considéré que comme une cause de choses qui se produisent après lui dans le temps ou en dessous dans la hiérarchie conceptuelle, et comme un effet de choses se produisant avant ou au-dessus de lui. En amont et en aval ne sont pas équivalents. Ainsi, « interdépendance » ne peut pas être prise trop littéralement, en utilisant la « relation causale » dans un sens trop vague, sans tenir compte de la distinction entre relation causale et relation.

Quatrièmement, la doctrine de la codépendance suggère ou appelle une ou plusieurs lois de causalité, et comme déjà évoqué plus haut, aucune loi universelle ou restreinte de causalité n'est logiquement nécessaire par le concept de causalité, bien qu'une telle loi puisse être considérée comme un principe hypothétique à valider inductivament. Le concept de causalité exige seulement qu *'une* causalité survienne, sans préjuger *de la quantité*. Ainsi, bien que la codépendance implique la causalité, la causalité n'implique pas la codépendance.

Cinquièmement, le concept de « codépendance » est défendu en contraste et opposition à un concept de « *subsistance personnelle* ». Quelque chose d'auto-subsistant existerait « par lui-même », *sans besoin d'origine, de soutien ou de destructibilité*, sans « conditions causales ». Le bouddhisme souligne que (à part peut-être la réalité ultime) rien dans la multitude n'a cette propriété, que le bouddhisme affirme que la conscience ordinaire défend. En vérité, l'accusation selon laquelle les gens croient communément à l'autosubsistance des entités est fausse – il s'agit plutôt d'une construction de la philosophie indienne antérieure.

Les gens croient généralement que la plupart des choses ont des origines (qui les font exister), et que toutes les choses une fois générées ont des relations statiques avec d'autres existants (une infinité de relations, à toutes les autres choses, si l'on compte à la fois les relations positives et négatives comme des « relations »), et que les choses dépendent généralement pour leur existence continue de la présence ou de l'absence d'autres choses (c'est-à-dire que si certaines de ces dernières apparaissent ou disparaissent, les premières peuvent disparaître aussi). Ce

qui est cependant douteux, à mon avis, c'est la suggestion vague et implicite de la doctrine de la codépendance, selon laquelle, *tant qu'*une chose est présente, c'est-à-dire au moment de son existence réelle, elle a d'une certaine manière une existence seulement relative, c'est-à-dire que sans les autres choses présentes à ce même moment, elle ne pourrait pas tenir.

Ce n'est pas essentiellement une doctrine de relativité à la conscience ou au Sujet (bien que le bouddhisme Yogachara le dirait), notez bien, mais une incapacité existentielle à se tenir seule. C'est l'aspect de la codépendance que l'esprit occidental, ou la conscience ordinaire, rejetterait. Dans notre monde[81], *une fois* qu'une chose est, et *tant qu* 'elle existe, *indépendamment* des causes de sa naissance ou des causes finales de sa cessation d'existence, ou d'autres choses coexistant avec elle dans le temps et ses relations à ces choses, ou du fait qu'elle soit un objet de la conscience, elle existe simplement. C'est un fait fait, un fait historique immuable, que rien plus tard dans le temps ne peut affecter. On ne

---

[81] Nous pouvons, incidemment, imaginer un monde où une seule chose existe, sans rien avant elle, simultanément ou après.

peut pas dire qu'il « dépend » de quoi que ce soit au sens sous-entendu par les bouddhistes, car *rien ne pourrait être perçu ou conçu comme inversant ou annulant ce fait*.

Ce que le bouddhisme semble nier ici, c'est que « les faits sont des faits », quelles que soient leurs circonstances environnantes, et qu'ils soient ou non connus, qu'ils soient correctement ou imparfaitement. C'est un déni que les apparences, quel que soit leur contenu et qu'elles soient réelles ou illusoires, se soient *produites*. Nous ne pouvons pas accepter une telle déviation de la Loi de l'Identité.

De telles considérations m'amènent à la conclusion que la « codépendance » n'est pas facile à formuler et à établir, si tant est qu'elle l'est. Néanmoins, je la considère comme une « manière de voir les choses » utile, un principe heuristique brut et précieux. De plus, pour être juste, je reste ouvert à la possibilité que, à un niveau profond d'intuition méditative que je n'ai pas encore atteint, elle acquiert plus de sens et de validité.

9. Loi karmique.

Enfin, considérons les commentaires de Nagarjuna sur le principe moral du « karma » (comme nous l'appelons couramment). **Il nie la loi karmique – pour lui, « les liens nécessaires entre les bonnes actions et récompenses, et les mauvaises actions et punitions » sont, comme le décrit Cheng,**[82] **« non pas des lois objectives dans la nature et la société, mais des projections subjectives de l'esprit ».** Ce n'est bien sûr pas un argument, mais une affirmation, donc son raisonnement ne peut être évalué. Cette affirmation est notable, compte tenu du contexte de la croyance indienne et bouddhiste. Et encore une fois, Nagarjuna fait cette affirmation, non pas par désir de s'opposer au bouddhisme normatif, mais dans une tentative d'être cohérent avec son propre programme philosophique global de conscience au-delà de la raison, la « voie du milieu ».

---

82 Voir p. 88. Cheng y fait référence à MT XVII :1-33, XXIV :18, et *Hui-cheng-lun*, 72, ainsi qu'à TGT II.

Je profiterai de cette occasion pour faire quelques commentaires personnels concernant le karma. L'affirmation selon laquelle il existe un ordre moral dans le monde repose en partie, mais seulement en partie, sur des bases empiriques. Sans préjugé quant à ce qui constitue la moralité, nous pouvons convenir que certaines actions ont certaines conséquences, et que certaines de ces actions et conséquences sont moralement ordonnées selon nos standards. Les « actions » auxquelles il est fait référence sont les actions d'une personne ; les soi-disant « conséquences » évoquées sont des événements qui lui échappent hors de son contrôle.

Il se trouve que parfois une personne qui a agi d'une manière qu'elle (ou un observateur) considère comme « bonne » (par exemple, être gentille envers les autres, ou autre) soit peu après ou bien plus tard bénéficiaire de quelque chose qu'elle (ou l'observateur) considère comme « positif » pour lui-même (par exemple, santé, enfants, richesse, peu importe). De même, une « mauvaise » action peut être suivie d'événements « négatifs ». Dans certains de ces cas, une relation causale peut être *établie empiriquement* entre « l'action » et la « conséquence »,

sans recourir à un principe moral. Par exemple, l'homme travaille dur et prospère. Ces cas peuvent être considérés comme des preuves en faveur d'une loi karmique. Dans d'autres cas, cependant, la relation causale est *simplement supposée* se produire sous terre, car il n'est pas empiriquement évident qu'une telle « action » produit une telle « conséquence ». Par exemple, l'homme donne de la charité et prospère. Il serait posé la question d'utiliser des cas de ce dernier type comme preuve en faveur de la loi karmique, puisque ce n'est qu'en supposant la loi karmique que nous interprétons les événements comme causalement liés.

De plus, il se trouve que parfois, malgré de bonnes actions, aucune conséquence positive n'est à venir ou seules des conséquences négatives suivent ; ou malgré de mauvaises actions, aucune conséquence négative n'est à venir ou seules des conséquences positives en découlent. Le saint souffre et l'homme mauvais en profite. Ces cas sont tous des preuves empiriques *contre* la loi karmique, accordant les jugements de valeur impliqués, puisque nous n'assumons pas la loi karmique pour établir les relations causales entre ces actions et les soi-disant conséquences

(qu'elles soient fortuites ou manifestement produites par ces actions). Bien sûr, on pourrait atténuer cette conclusion en affirmant qu'il faut connaître toute la vie d'une personne car personne ne souffre et personne ne fait que jouir, et qu'il est de toute façon difficile d'estimer les mérites d'un bon acte ou les défauts d'un mauvais acte.

Ainsi, alors que la loi karmique pourrait être vue comme une généralisation des cas où les actions sont empiriquement liées causalement aux conséquences, elle ne peut être déduite des cas où une telle connexion n'est pas établie sans présumer la loi karmique, et elle est contredite par les cas où l'ordre des choses prédit par la loi karmique n'est pas correspondant à l'expérience. Pour justifier néanmoins la loi karmique, les religions peuvent introduire le concept de renaissance, sur terre en tant qu'humain ou autre créature, ou ailleurs, au paradis ou en enfer, suggérant que si les récits ne s'équilibrent pas dans la vie actuelle, ils s'équilibrent à long terme. Mais encore une fois, puisque nous n'avons aucune preuve empirique d'une telle transmigration et que le processus est de toute façon très vaguement décrit, cet argument soulève la question, rendant l'hypothèse de la loi karmique

superficiellement plus acceptable, mais sans fournir un concept clair ni une preuve inductive de celle-ci.

Certains pourraient tout de même s'accrocher à la loi karmique, en arguant que ce que nous appelons bon ou mauvais, ou positif ou négatif, était à tort appelé ainsi. Ils postulent qu'un ensemble de normes morales, de vertu et de valeur, pourrait être trouvé, qui coïncident exactement avec des processus causaux empiriquement évidents, ou du moins qui ne sont pas contredients par de tels processus. Bonne chance.

> Mais ce qui me dérange le plus dans l'hypothèse d'une loi karmique, c'est ceci : *elle implique logiquement que celui qui souffre doit avoir déjà commis le mal*. Par exemple, les millions de Juifs (y compris des enfants) assassinés par les nazis pendant la Shoah. Cela me semble une injustice impardonnable – c'est une affirmation selon laquelle *il n'y a pas de victimes innocentes* de crime et que *les criminels sont en fait des agents de justice* ! Ainsi, au nom de la morale, au nom de l'ordre moral – simplement pour satisfaire une impulsion « rationaliste » de défendre une « loi du

> karma » – la justice est *retournée* et utilisée pour accuser les innocents et innocenter les coupables. De toute évidence, l'idée de loi karmique est intrinsèquement illogique. Nous devons conclure que le monde fonctionne différemment de ce qu'un tel principe implique.

Il semble que nous ayons parvu, en ce qui concerne le karma, à la même conclusion négative que Nagarjuna, bien que peut-être par un argument différent. S'il n'y a pas de loi karmique, n'y a-t-il alors pas besoin de libération, pas d'utilité pour la vertu et la méditation ? Cela ne s'ensuit pas. Même si les âmes vont et viennent, comme des bulles dans l'eau, il peut être bon pour elles de réaliser leur véritable nature pendant leur présence. « La vertu est sa propre récompense » et les bienfaits de la méditation sont évidents pour quiconque s'y adonne.

10. Dieu et la création.

Nagarjuna a cherché à montrer[83] qu'il est « inintelligible d'affirmer l'existence de Dieu en tant que créateur ou créateur de l'univers ». [84]Il le fait par plusieurs arguments, que je vais essayer de résumer, sur la base du récit de Cheng, et d'évaluer. Permettez-moi de dire d'emblée que je ne crois pas personnellement que nous puissions prouver ou infirmer l'idée de Dieu[85], donc je ne peux pas être accusé d'avoir une raison à régler sur cette question. Si la conclusion de Nagarjuna est considérée comme une réfutation et un déni du concept, je la montre erronée. Mais

---

[83] Voir Cheng, pp. 89-96 sur ce sujet. Il fait référence au MT XXII, ainsi qu'au TGT X, XII :1 et au dernier chapitre.

[84] Notez que Nagarjuna identifie Dieu à la divinité indienne *Isvara*. Cheng se demande en passant si cela était justifié ; une identification plus précise aurait, à mon avis, été avec le *Brahman* de l'hindouisme. Cependant, cela ne doit pas nous concerner ici, car les attributs qu'il a utilisés pour décrire Dieu correspondent à ceux que tout philosophe occidental accorderait.

[85] Je suis normalement une tradition juive selon laquelle le mot doit être écrit de façon incomplète, comme « Dieu » – mais cela a été source de confusion pour beaucoup de gens. La raison de cette tradition est d'éviter que le mot soit emporté dans un lieu impur ou physiquement déchiré ou supprimé.

si elle est considérée comme un simple déni que le concept puisse être prouvé, je suis d'accord avec lui mais je montre que son raisonnement en faveur d'une telle conclusion est logiquement insuffisant.

(a) Un argument se poursuit ainsi : « s'il existe un fait de produire, fabriquer ou créer... qu'est-ce qui est produit ? » C'est soit le « déjà produit », soit le « pas encore produit » ou le « être produit ». Ces trois alternatives peuvent, selon Nagarjuna, être « réfutées de la même manière que le concept de mouvement », d'où la production « ne peut pas être établie » et donc « il n'a aucun sens » d'affirmer un « créateur ou un créateur ».

Le schéma et le contenu de cet argument nous sont désormais familiers (voir plus haut), tout ce que fait Nagarjuna ici, c'est le répéter en référence à l'univers et à Dieu. Mais puisque, comme nous l'avons déjà montré, l'argument contre la production est logiquement sans valeur, la conclusion contre le créationnisme et Dieu qui en est tirée est également sans crédibilité.[86] Mais notez également que Nagarjuna ne fait pas, comme le font

[86] Voir Annexe 1 : sophisme D.

souvent les philosophes, de distinction radicale entre « production » au sens applicable dans l'univers (qui est un simple remaniement d'éléments préexistants) et « création ou création » au sens applicable à l'univers (qui est *ex nihilo*, ou du moins une conversion de la substance spirituelle de Dieu en substances matérielles et autres).

(b) L'argument suivant que nous allons examiner est plus intéressant. Supposons que quelque chose (symbolisé par un 'x') soit « fait ou produit par quelqu'un ou quelque chose ». Maintenant, x doit être créé soit « par lui-même », soit « par un autre », soit « par un autre », soit « par les deux » ou « sans cause ». Mais, premièrement, x ne peut pas être créé par lui-même, car cela impliquerait que « il fabrique sa propre substance », et « une chose ne peut pas s'utiliser pour se créer elle-même » car cela serait « une action réflexe », c'est-à-dire que la chose serait « à la fois sujet et objet », ce qui est impossible puisque « sujet et objet sont différents ». Deuxièmement, x ne peut pas être créé par une autre chose, car ce dernier serait des « conditions causales » et celles-ci devraient être considérées

> **comme « sa substance » et seraient donc « la même » et non « autre ». Il s'ensuit que x ne peut pas être créé à la fois par lui-même et par un autre. Enfin, x ne peut pas être créé sans cause, car « il y aurait une erreur d'éternalisme ».**

Il ne m'est pas clair ce qui est ou qui est le sujet, x, de cet argument. Il pourrait être destiné à être l'univers ou Dieu. Dans les deux cas, l'argument semble être qu'une chose ne peut ni être auto-créée, ni être autre-créée, ni être les deux, ni être non créée (c'est-à-dire ni l'un ni l'autre). Concernant la création de soi, je serais d'accord avec Nagarjuna que ce concept est absurde. Sa deuxième thèse, niant que quelque chose puisse être « créé par un autre », n'est cependant pas convaincante. Il affirme que les causes ou conditions de quelque chose doivent être comptées comme faisant partie (de la substance) de cette chose, de sorte que l'« autre » prétendu n'est en fait pas « autre » (ce qui implique que le concept d'autre-création est auto-contradictoire). Mais nous ne comptons généralement pas toutes les « conditions causales » d'une chose comme faisant partie de celle-ci ou de sa substance ; Nous pourrions le faire dans certains cas, si de tels antécédents sont exclusifs à cette

chose et qu'aucun autre facteur ne peut être utilisé pour la définir, mais en général, nous les considérons comme des événements distincts qui la provoquent.[87]

La troisième thèse, contre « à la fois » le soi et l'autre création, pourrait être admise de point, puisque nous avons admis sa première thèse selon laquelle une chose se créant elle-même (totalement, *ex* nihilo) est impossible. Sinon, nous pourrions interpréter la troisième thèse comme faisant référence à quelque chose partiellement créé par un autre, puis cette partie créant les parties restantes. Si nous concevons ainsi la troisième option de Nagarjuna, comme l'autre et la création du soi en séquence, nous devons ne pas être d'accord sur le fait que cela soit impossible. Quant à la quatrième thèse, selon laquelle une chose ne peut être créée ni par soi ni par l'autre, c'est-à-dire peut être non créée, deux interprétations sont encore possibles. La première, que Nagarjuna mentionne, est que le sans cause a toujours été là ; Nagarjuna considère cela impossible, en accord avec la doctrine bouddhiste selon laquelle l'éternité est un concept fallacieux, mais je n'ai vu aucune justification logique à ce point de vue et, pour mon esprit

---

87 Voir Annexe 1 : sophisme D.

occidental, l'éternité (de Dieu ou de l'univers) est tout à fait concevable. Une autre interprétation, que Nagarjuna semble ignorer, est que quelque chose pourrait surgir spontanément, c'est-à-dire surgir de nulle part ; c'est une idée que certains trouvent inconcevable, mais que nous pouvons accepter comme au moins imaginable.[88]

Pour résumer, Nagarjuna conçoit quatre scénarios pour la création et prétend trouver une raison de rejeter les quatre, concluant que l'idée que Dieu crée l'univers est impensable et donc que Dieu est incompréhensible. Nous ne sommes cependant pas submergés par ses arguments. Seul son rejet de la création de soi a du sens. Son rejet de l'autre-création est forcé. Ses interprétations de « les deux » et de « ni l'un ni l'autre » sont incomplètes, et nous pouvons en proposer d'autres, ce qui laisse les questions ouvertes. Le dilemme dans son ensemble est donc non concluant, et Nagarjuna ne peut pas tirer logiquement les conclusions qu'il tient.[89]

Cependant, revenons brièvement à la deuxième thèse de Nagarjuna, car il pourrait essayer de formuler une pensée plus complexe qu'il n'y paraît.

---

88 Voir Annexe 1 : sophisme C.

89 Voir Annexe 1 : sophisme B.

Supposons que Nagarjuna discute *de la question de savoir si Dieu a créé l'univers*. Si l'on prend « l'univers » comme un concept ouvert incluant tout ce qui existe à un moment donné, alors Dieu était lui-même *l'univers entier* avant de créer *le reste de* l'univers[90]. En voyant la création ainsi, nous ne parlons pas de *création ex* nihilo, qui est un

---

[90] Cheng se souvient à un moment (p. 92) l'argument de Bertrand Russell contre Dieu et le créationnisme – que, bien qu'il soit raisonnable de s'intéresser aux causes de phénomènes particuliers, il est absurde de s'interroger sur une cause de la totalité de tous les phénomènes. C'est bien sûr un argument très fort, étant donné que (comme nous l'avons vu) le concept de causalité naît uniquement en réponse aux régularités perçues de la conjonction entre phénomènes (y compris ici dans ce terme, ainsi que les perceptions sensorielles ou mentales, les expériences et conceptions intuitives). Il est vrai que la recherche des causes des phénomènes est toujours une recherche d'autres phénomènes qui pourraient régulièrement être joints à eux. Mais l'argument de Russell n'est pas logiquement concluant. Car si Dieu existait, et que nous pouvions un jour Le percevoir (ou une « partie » ou un « aspect » de Lui), Il serait simplement *Encore un* phénomène. Dans ce cas, la création ne ferait pas référence à la causalité de la *Totalité* de phénomènes (par un non-phénomène), mais simplement à la causalité par un phénomène de *tous les autres* phénomènes – qui est un point de vue assez cohérent. Si « l'univers » est compris dans un sens fixe et étroit, il est bien sûr absurde de chercher une cause au-delà de lui. Mais si le terme est pris comme ouvert à tous, aucune difficulté ne survient. Un terme aux propriétés similaires est le terme « Nature » – si l'on le comprend rigidement, les « miracles » sont possibles ; mais si l'on le prend avec flexibilité, le concept de quelque chose de « surnaturel » comme ça devient au mieux simplement conventionnel.

concept confus puisqu'il ignore ou obscurcit la préexistence de quelque chose (Dieu) qui crée – mais d'un univers antérieur, avec *seulement* Dieu, donnant naissance à un univers ultérieur, avec Dieu *plus* d'autres choses (matière, personnes avec un esprit).[91] Le mystère de la création dans ce cas est simplement : comment une entité spirituelle, telle que le Dieu que nous conçussons, peut-elle produire *de la matière*, soit de nulle part (c'est-à-dire sans auto-diminution), soit à partir d'elle-même (comme semble le suggérer le *concept tsimtsum de création de la Kbale juive) ? La seconde idée, selon laquelle Dieu aurait pu donner quelque chose de Lui-même pour façonner la matière, ne semble pas trop difficile à accepter philosophiquement (bien que certains puissent la considérer comme sacrilège, car elle implique que Dieu a soit été diminué, soit a consenti à transformer une partie de Sa spiritualité, ne serait-ce qu'une infime particule, au statut inférieur de substance matérielle).*

Il convient de souligner ici que « création » ne signifie pas simplement la causalité par Dieu du

---

[91] Bien sûr, Nagarjuna rejetterait la proposition selon laquelle Dieu est éternel et qu'à un moment donné a choisi de créer le monde, puisqu'il n'admet pas l'éternité.

(reste du) univers. Le type présumé de causalité impliqué est la volonté, un acte libre de volonté, plutôt que la causalité. De plus, Dieu n'est pas conçu comme la cause directe de tout dans l'univers, mais simplement comme la Cause Première et le Moteur Premier, c'est-à-dire comme la cause de son contenu initial et de leur mouvement initial, ainsi que des « lois de la nature » qui les gouvernent. Cela pourrait être interprété, dans une perspective moderne, comme la matière centrale soumise au Big Bang, l'allumage de cette explosion et la programmation de l'évolution de la nature par la suite, y compris l'apparition de particules élémentaires, d'atomes de complexité croissante, d'étoiles et de planètes, de molécules, de cellules vivantes, de l'évolution des formes de vie, des organismes conscients et de volonté, etc. (le créationnisme n'a pas à être considéré comme lié à un scénario biblique littéral).

Une fois que Dieu a voulu (c'est-à-dire créé) la nature inchoée, elle poursuit son cours conformément à la causalité, avec peut-être de la

place pour des événements spontanés (comme le suggère la mécanique quantique) et pour des actes localisés de volonté (par des personnes, et peut-être des animaux supérieurs, lorsqu'ils apparaissent). Comme déjà mentionné, il existe des degrés de causalité ; et lorsque quelque chose provoque une seconde chose qui à son tour cause une troisième chose, cela ne s'ensuit pas que la première chose soit la cause de la troisième, et même dans les cas où elle est (donc indirectement) une cause, le degré de causalité impliqué peut être diminué par rapport au maillon précédent de la chaîne (amortissement). De même, avec la volonté, la cause d'une cause peut être une cause moindre ou ne pas être une cause du tout. Il est donc inexact de considérer une Première Cause, telle que Dieu est conçue comme relative à la nature, comme étant « cause de tout » regroupée indépendamment du processus. La succession des événements causaux et les variétés des relations causales impliquées doivent être prises en compte.

La spontanéité des événements physiques et la liberté de la volonté individuelle (humaine ou animale) ne sont pas en conflit logique avec la création, car elles se produisent encore dans un contexte d'existence créé par Dieu. Dieu peut bien être la cause indirecte d'événements spontanés ou volontaires individuellement, au sens de les rendre possibles, sans en être la cause directe, au sens de les rendre nécessaires ou de les actualiser. De plus, affirmer la création ne nécessite pas logiquement que nous considérions, comme certains philosophes grecs, Dieu alors *contraint de* laisser la Nature suivre son cours fixe sans entrave. Il est concevable qu'Il choisisse de ne pas intervenir du tout ; mais il est tout aussi concevable qu'Il choisisse d'intervenir ponctuellement, changeant parfois le cours des choses (ce serait ce que nous appelons le « miracle », ou plus largement la « providence »), ou même, à un moment futur, arrêtant complètement le monde. Le fait qu'il soit l'initiateur du monde ne doit pas l'empêcher par la suite de s'impliquer davantage.

> Tout ce que je viens de décrire est *concevable*, c'est-à-dire une théorie cohérente de la création, mais cela ne signifie pas qu'elle est définitivement *prouvée*, c'est-à-dire déductivement évidente ou inductivement la seule vision acceptable des choses dans le contexte de toutes les données empiriques disponibles. Notez bien que je n'essaie pas d'apporter un soutien inconditionnel aux dogmes religieux de quelque nature que ce soit. Au contraire, je réagis aux prétentions de nombreux soi-disant scientifiques aujourd'hui, qui (basés sur des idées très simplistes de causalité et de logique causale) affirment avoir définitivement *réfuté* la création, ou qui, comme Nagarjuna, affirment qu'elle n'est *même pas logiquement pensable*. De tels dogmes ne sont pas une véritable philosophie. Il ne faut jamais se laisser intimider par le prestige sacerdotal ou académique, mais rester toujours ouvert d'esprit et considérer les faits et les arguments de manière impartiale et équitable.

Alternativement, Nagarjuna pourrait être supposé discuter dans sa seconde thèse de *savoir si Dieu a été créé par*

autre chose. Dans ce cas, je serais d'accord avec son rejet de cette idée. Nous pourrions prétendre que Dieu est non créé, au motif que nous avons conçu Dieu comme une explication du monde qui nous apparaît, et que nous ne pouvons pas continuer à chercher une explication de cette explication, etc., *à l'infini*. Cette position peut cependant être légitimement contestée, au motif que si nous exigeons une explication, la cohérence exige une régression infinie de celles-ci. Nous sommes donc dans une impasse, confrontés soit à un manque d'explication, soit à une surdose d'explications, aucune des deux n'étant logiquement satisfaisante.

Nous pourrions nous opposer à une conclusion athée en arguant que si nous considérons comme acceptable de ne pas offrir d'explication au monde, alors nous pourrions tout aussi bien n'en offrir aucune pour Dieu. Cependant, il existe une différence entre ces deux positions, car le monde est empiriquement évident devant nous, alors que Dieu ne l'est pas[92] ; de plus, les explications visent à

[92] La théorie selon laquelle Dieu existe considère l'existence du monde comme une preuve empirique pour lui-même, puisque c'est ce que la théorie est conçue pour expliquer. Mais cette preuve confirmatrice est *Non exclusif* à

simplifier les problèmes, tandis que l'hypothèse de Dieu introduit des questions nouvelles et plus complexes comparée à celle d'un monde sans Dieu.

En conclusion, les idées de Dieu et de la création sont certes pleines de difficultés, comme l'affirme Nagarjuna (bien que pour de mauvaises raisons), mais les abandonner complètement nous laisse aussi avec des difficultés, que Nagarjuna ne prend pas en compte. La position actuellement la plus rationnelle est probablement un agnosticisme penché vers l'athéisme. Cela n'exclut pas un saut de foi personnel, fondé non pas sur la raison mais sur des bases plus émotionnelles – c'est précisément ce que nous entendons par « foi ».[93] Il est intéressant de noter, concernant le bouddhisme, que « lorsque quelqu'un a

cette théorie, puisqu'elle est également affirmée par des théories contraires. Ce blocage ne pourrait être résolu, déductivement, que si des incohérences inextricables étaient trouvées dans toutes les théories sauf une ; ou inductivement, si un détail empirique était trouvé qui est expliquable par une seule théorie *et pas par les autres*.

93 Même le bouddhisme appelle ses adeptes à avoir la foi – assez de foi pour poursuivre l'illumination par la méditation ou toute autre pratique, jusqu'à ce qu'ils y arrivent et voient sa vérité directement par eux-mêmes.

demandé à Bouddha si le monde avait été créé par Dieu, il n'a pas répondu ».[94]

Cheng nous dit que « la véritable approche Madhyamika » n'est « ni théiste ni athée », mais simplement que Dieu « ne peut pas être *conçu* comme existant ». Nagarjuna n'en déduit pas vraiment de cette dernière (bien qu'il semble parfois le faire) que Dieu n'existe pas, car « seule une affirmation significative peut être significativement niée ou contredite ». Ainsi, même l'agnosticisme est rejeté par lui, puisqu'il considère la question comme significative. Clairement, je ne suis pas d'accord, et je soutiens que Dieu est (en quelque partie) concevable, mais n'est ni prouvé ni réfutable ; c'est-à-dire qu'une théorie théologique raisonnablement intelligible et cohérente peut être formulée, mais elle reste spéculative car nous n'avons aucun moyen de la vérifier ou de la falsifier.

(c) Parmi les autres questions soulevées par Nagarjuna figurent les suivantes :

- **Il demande qui, à son tour, a créé Dieu, et qui a créé ce créateur du créateur, ad infinitum ?** C'est bien sûr une question logique sérieuse, légitimement soulevée.

---

94 Cheng, p. 93.

Nous l'avons déjà abordée, sans prétendre l'avoir finalement résolue. Le contre-argument important à noter ici est que l'athéisme laisse lui aussi une question sans réponse : comment l'existence existe-t-elle ?[95]

- **Nagarjuna demande dans quel lieu Dieu se trouvait lorsqu'il a créé le monde, et en quel lieu il a mis le monde qu'il a créé, et s'il ou un autre a créé ces lieux ; et il affirme que de telles considérations donnent lieu à une régression infinie des créations et des créateurs.** Cette question est également légitime, mais plus facilement contestable. On pourrait émettre l'hypothèse que Dieu n'occupe pas d'espace et a créé l'espace ainsi que son contenu. On pourrait ajouter la vision plus moderne selon laquelle l'espace n'est pas indépendant de la matière, ni « occupé » par elle, mais une relation entre objets matériels. Il est également intéressant de noter que la physique moderne postule certains constituants de base de la matière comme sans extension spatiale.
- **Il demande pourquoi, si Dieu (tel que nous Le conçoyons) est omnipotent et omniscient, et donc**

[95] Voir Annexe 1 : sophisme I.

exempt d'obstacles, Il n'a pas créé le monde « dans sa totalité en même temps ». Pour moi, cette question ne me semble pas très troublante – nous pouvons simplement répondre, pourquoi pas ? Je veux dire, si Dieu l'avait fait, Nagarjuna se demanderait : pourquoi ne pas créer un monde de processus ?[96]

- Il aurait plutôt dû se demander pourquoi, si Dieu (tel que nous Le conçoyons) est complet et autosuffisant, et donc dépourvu de rien et ne désirant rien, Il a créé le monde tout court. Quel aurait bien pu être Son motif ? C'est une question à 64 000 $, pour laquelle personne ne répond ! **Nagarjuna sent peut-être cette question, lorsqu'il soutient que « Dieu voulait créer toutes les créatures » implique des « conditions causales » antérieures, c'est-à-dire que « toutes choses ont été produites à partir du *karma* ».** Mais il faut souligner que si la création est un acte de volonté, elle pourrait bien être sans motifs, et même si elle a un moteur, ce motif serait une influence mais pas une cause déterministe. Il n'y a aucune incohérence à considérer le libre arbitre comme parfois sans moteur, ou lorsqu'il

[96] Voir Annexe 1 : sophisme I.

est motivé comme non forcé par ses motivations. C'est précisément ce qui distingue la volonté de l'action mécanique : elle reste libre et la responsabilité de l'Agent, quelles que soient toutes les circonstances environnantes.

- **Nagarjuna évoque aussi « le problème du mal » (ce que nous appelons aujourd'hui la théodicée, c'est-à-dire la justice de Dieu) : si Dieu (tel que nous le concevons) est tout-puissant, omniscient et infiniment bon, juste et compatissant, pourquoi laisse-t-il exister le « mal moral et la souffrance physique » dans le monde ? « Les hommes mauvais jouissent du bonheur et... les hommes bons souffrent » et pourtant Dieu ne veut pas ou ne peut pas l'empêcher. « Si Dieu ne peut empêcher le mal, il n'est pas omnipotent, et s'il peut mais ne veut pas, il n'est pas tout bon. » Ainsi, au moins deux des attributs que nous lui attribuons, l'omnipotence et la bonté parfaite, sont mutuellement contradictoires, étant donné que « évidemment, il y a le mal dans le monde » (et étant omniscient, il doit en être conscient). Par conséquent, Dieu est soit «**

pas tout-puissant », soit « pas tout bon » (ou les deux), ce qui, dans les deux cas, signifierait un manque des attributs que nous concevons comme devenant être Dieu, de sorte que « il n'est pas Dieu » et « Dieu ne peut pas être conçu comme existant ». C'est bien sûr un grand enjeu pour les théistes, et le raisonnement de Nagarjuna ici est généralement valable. Cependant, le problème n'est pas logiquement insurmontable et la conclusion de Nagarjuna est trop rapide et radicale. Car nous pouvons supposer que Dieu a un processus de comptabilité plus complexe en tête (concernant la récompense et la punition, œil pour œil), ou qu'Il a instauré un système d'épreuves pour notre bien ultime. Ce que nous considérons comme une souffrance inexcusable d'innocents, peut-être selon Dieu ne pas être aussi grave que nous le pensons, car (comme le suggère finalement le bouddhisme lui-même) la souffrance est superficielle et illusoire. Nous avons même peut-être accepté de naître dans ce monde de souffrances apparemment injustes, pour accomplir un certain but pour Dieu. Et ainsi de suite – les concepts

> en jeu sont logiquement trop vagues et incertains pour nous permettre d'en tirer une conclusion définitive.

Avant de quitter ce sujet, j'aimerais faire quelques commentaires concernant le bouddhisme en général. Au fond, la doctrine bouddhiste n'est pas théiste, au sens de croire en un créateur, ni particulièrement antithéiste, bien qu'elle soit effectivement athée. Cependant, ayant émergé dans la culture indienne, elle a adopté des idées de dieux, au sens de surhommes ou d'êtres surnaturels, qui étaient eux-mêmes encore soumis aux Quatre Nobles Vérités, c'est-à-dire que bien qu'ils fussent très élevés et célestes, grâce à leur bon karma, ils devaient eux aussi finalement trouver la libération du cycle karmique ou faire face à une renaissance moindre. À un stade ultérieur, comme le dit Cheng, « le Bouddha a été divinisé », non pas dans le sens d'être considéré comme créateur, mais dans le sens d'avoir les autres « principales caractéristiques admirables de Dieu ou d'être divin » que nous avons listées ci-dessus. D'abord un homme saint, il fut promu par ses disciples au plus haut rang de divinité, au-dessus de tous les autres dieux décrits, car il n'était plus soumis à l'ignorance et au

karma. Il s'était, pour ainsi dire, dissous dans l'unité universelle (réalité, *nirvana*) sous-jacente au monde de la multiplicité (illusion, *samsara*), et fusionna ainsi avec ce qu'on pourrait appeler Dieu.

Un autre aspect à mentionner est celui de l' *idolâtrie*, c'est-à-dire le culte des statues représentant des dieux. Cette pratique était présente dans la culture indienne à l'origine du bouddhisme, et dans d'autres cultures asiatiques lorsque le bouddhisme y est arrivé plus tard. Les bouddhistes ont rapidement adopté cette pratique aussi, fabriquant et vénérant des statues du Bouddha, puis d'autres Bouddhas présumés, boddhisattvas et arhats (saints). Pour au moins certaines sectes bouddhistes, la prière et les offrandes à de telles statues semblent être l'activité religieuse principale. Il est très surprenant que le bouddhisme n'ait pas, dès son origine, abandonné fermement ce polythéisme et le culte des idoles. On aurait pu penser, compte tenu de l'esprit autrement « scientifique » de la doctrine bouddhiste fondamentale, qu'elle aurait vivement critiqué et inhibé ces tendances insignifiantes et douteuses. Sans doute, le motif initial était la tolérance, prendre les convertis potentiels tels qu'ils étaient et éviter

le conflit ; mais cette attitude perpétuait en fait des habitudes primitives.[97]

> Mais il faut souligner que le culte des sculptures de Bouddhas est *en contradiction logique directe* avec la doctrine du bouddhisme « rien n'a un soi », puisqu'elle implique *une projection mentale de l'identité dans des* statues. Le fait est que, *dans l'esprit de l'idolé,* la figure à laquelle il appelle et s'incline est d'une certaine manière une partie, une émanation ou un conduit vers la divinité transcendante, et possède donc une « âme » (dérivée). Ainsi, l'idolâtrie *perpétue* l'une des

---

97 Je n'ai jamais vu l'idolâtrie remise en question dans aucun texte bouddhiste, ancien ou moderne ! Mais quoi qu'il en soit, mon analyse historique est confirmée dans Christmas Humphreys *Bouddhisme* (Harmondsworth, Mx. : Penguin, 1955. éd. rév.). Il déclare : « Alors qu'il s'écoulait doucement dans pays après pays... [Le bouddhisme] avait tendance à adopter, ou à ne pas contester, les revendications rivales des croyances indigènes, aussi grossières soient-elles. De cette manière, les croyances les plus diverses et dégradées furent ajoutées au corpus du 'bouddhisme', et embarrassent l'étudiant aujourd'hui » (p. 12). Plus tard, il écrit : « Certainement, dans les cent ans suivant la mort d'Asoka... d'un être humain, le Bouddha était devenu un être surhumain, et son Essence spirituelle était entrée dans un panthéon presque aussi vaste que celui de l'hindouisme dont il dérivait en grande partie » (pp. 48-49).

> principales erreurs psychologiques des gens, selon le bouddhisme. Si c'est de l'ignorance d'attribuer l'âme à un être vivant, qui semble au moins avoir conscience, émotion et volonté, combien il serait plus insensé de l'attribuer à des images de pierre (ou de papier ou même, enfin, mentales) ! Les bouddhistes ordinaires ne peuvent sûrement pas espérer atteindre l'idéal du bouddhisme par de telles pratiques, qui ont exactement l'effet éducatif inverse.

Tout cela pour dire que, alors que la doctrine bouddhiste fondamentale ne s'intéresse pas particulièrement aux idées ou questions théologiques, mais à la promotion d'attitudes et de comportements sages et aimants, tendant à l'illumination et à la libération, le bouddhisme en pratique est, pour la plupart de ses adeptes encore aujourd'hui, une sorte de théisme.

Il faut de plus souligner que l'attaque contre la Création est une distraction. Le principal problème sous-jacent du commencement des choses demeure, même pour les non-théistes. Les physiciens doivent y faire face, tout comme les bouddhistes. Dans ce dernier contexte, au

commencement se trouve le « fondement originel » du Nirvana. Sa nature et son essence sont le calme, le silence, la paix, la perfection et l'accomplissement. Tout à coup, il s'agite et se subdivise ; puis de plus en plus, jusqu'à ce qu'il s'engage dans une frénésie de mouvement et de distinctions. Le Samsara naît et avance. Depuis lors, selon le bouddhisme, l'existence est souffrance ; et le sens de toutes nos vies est de revenir intentionnellement à l'état mental originel, par la méditation et les bonnes actions. Alors, qu'est-ce qui a causé cette folie ? Le sol d'origine était-il instable ou insatisfait ? Était-ce un événement « spontané » incompréhensible ou un stupide « acte de volonté » ? Le bouddhisme n'explique pas vraiment.

> Des notions très similaires se retrouvent dans le judaïsme. Notez d'abord l'ambivalence à propos de la Création, que les commentateurs rabbiniques présument être un « acte d'amour » de Dieu envers ses créatures (sur le principe que tout ce que Dieu fait doit être bon), mais qui est en même temps admis comme un acte qui a donné naissance (du moins depuis l'incident du Jardin d'Éden) à un « mal » empiriquement évident dans le monde. En

particulier, bien que la procréation soit prescrite pour perpétuer la vie, l'acte sexuel est perçu comme impliquant « l'impulsion maléfique ». Notez aussi le devoir du Juif de travailler, par l'étude, la prière et d'autres bonnes actions (*mitzvoth*), vers – selon les interprétations kabalistiques – une fusion renouvelée avec Dieu (*teshuvah*). Si l'on établit une analogie entre l'idée juive de Dieu (unique, universelle, infinie) et l'idée bouddhiste moins personnalisée du Nirvana, on voit l'équivalence entre les questions « pourquoi Dieu a-t-il créé le monde ? » et « pourquoi le Nirvana a-t-il dégénéré en Samsara ? »

11. Soi ou âme.

Nagarjuna, avec d'autres bouddhistes, nie l'existence d'un véritable « soi » chez l'homme[98], c'est-à-dire que le « moi » de chaque personne est une âme ou une entité spirituelle distincte de son corps physique. Ce concept, appelé « *atman* », était considéré dans la tradition indienne (hindoue) comme « le perceur des sensations, le penseur des pensées, et le récepteur de récompenses et de punitions pour les actions bonnes et mauvaises », quelque chose qui « persiste à travers des changements physiques, existe avant la naissance et après la mort, et demeure d'une vie à l'autre », quelque chose de « constant et éternel » et « auto-subsistant », qui était finalement « ontologiquement identique au *Brahman*, la réalité essentielle sous-jacente à l'univers » (c'est-à-dire Dieu). L'atman, ou du moins l'essence brahmane ultime de chaque atman, était considéré comme le plus « réel » des existants, car contrairement aux phénomènes transitoires de

[98] Pour ce sujet, voir Cheng, pp. 74-76. Il y fait référence au MT IX, XVIII :1a,1b,6, XXVII :4-8, ainsi qu'à HT II.

l'expérience, il était « permanent, immuable et indépendant ».

(a) Nagarjuna attaque cette vision, arguant que si être « réel » signifie être « permanent, immuable et indépendant », alors les phénomènes qui nous apparaissent devraient être considérés comme des « illusions », puisqu'ils sont transitoires, changeants et dépendants. Il en résulterait que la transitoriété, le changement et la dépendance – manifestés uniquement par des phénomènes – ne sont pas non plus « réels ». Pour Nagarjuna, cela semble « absurde », car « les disciplines morales perdraient leur signification et l'effort spirituel serait vain. »

(b) De plus, il se demande si les « phénomènes changeants », c'est-à-dire « nos corps ou apparences physiques », sont des « caractéristiques de l'*atman* », et si oui, quelle pourrait être la relation entre l'atman et ses caractéristiques, sont-ils « identiques » ou « différents » ? S'ils étaient « identiques », alors l'atman serait soumis à la naissance et à la mort (et

ainsi de suite) comme le corps, en contradiction avec la définition de l'atman. S'ils sont « différents », alors l'atman « serait perçu sans caractéristiques », ce qui « n'est pas le cas », car « rien ne peut être perçu sans caractéristiques ». En revanche, si l'atman est « sans aucune caractéristique », il serait « en principe, indéfinissable et donc inconcevable ».

(c) De plus, à l'argument que « bien que l'atman diffère des caractéristiques et ne puisse être perçu directement, son existence peut être déduite », Nagarjuna répond que « l'inférence et l'analogie sont inapplicables dans le cas de la connaissance de l'*atman* » car elles ne sont « applicables qu'aux phénomènes directement perceptibles ». Il considère donc qu'« il est inintelligible de dire que *l'atman* existe derrière des apparences changeantes. »

Nagarjuna en vient donc à la conclusion que « rien n'a de soi » et que « *l'atman* est vide ». Cela ne constitue pas un rejet de sa part d'une idée « conventionnelle » du soi, en tant que simple « collection d'états ou caractéristiques

différents » tels que « le soi et les caractéristiques sont mutuellement dépendants ». Cette construction artificielle d'un soi, étant entièrement identifiée aux phénomènes perceptibles que nous lui attribuons, n'est pas « permanente, immuable et indépendante ». Permettez-moi maintenant de débattre des questions.

Commençons par **l'argument 11(a)**. Je suis d'accord avec Nagarjuna ici, que la réalité et l'illusion ne devraient pas être définies comme ses prédécesseurs le font en ce qui concerne l'éternité, la constance et l'indépendance causale ou leurs négations. Comme expliqué précédemment, la « réalité » et l'« illusion » sont des jugements épistémologiques appliqués aux « apparences ». Ces deux concepts apparaissent d'abord en relation avec les phénomènes. Les phénomènes (choses perçues) sont considérés, en pratique et en théorie, comme *étant prima facie* « réels », puis rétrogradés au statut temporaire de « problématiques » si des contradictions apparaissent entre deux d'entre eux, jusqu'à ce que l'un ou l'autre de ces phénomènes soit/soit placés dans la catégorie d'« illusion », soit sur des bases déductives, soit inductives. Il n'existe pas de concept de « réalité » ou d'« illusion » en dehors de

l'apparence ; ils se réfèrent simplement à des sous-catégories d'apparences.

À un stade ultérieur, ces concepts sont élargis de l'apparence perceptuelle à des apparences conceptuelles et intuitives. Ces deux dernières apparences possèdent de même, dès qu'elles sont concevées ou intuitivement vaguement et aussi vaguement qu'elles soient conçues ou intuitives, une crédibilité initiale, que nous appelons le statut de réalité. Mais étant moins évidentes, plus hypothétiques, leur statut effectif est plus proche de problématique, et doivent être immédiatement et à plusieurs reprises définis et testés pour leur cohérence interne, leur cohérence avec les données empiriques, et par comparaison avec d'autres thèses. Les réponses à ces questions déterminent le degré de probabilité que nous attribuons aux concepts ou aux intuitions. Finalement, s'ils sont jugés contraires à l'expérience, ou incohérents avec eux-mêmes ou avec un contexte conceptuel plus large, ou moins crédibles que leurs alternatives, ils sont relégués au statut d'illusoire.

Pour nous, donc, toutes les apparences sont *également* « réelles » au sens primaire où il est un fait qu'elles existent

et sont des objets de la conscience[99]. De plus, comme expliqué précédemment, en ce qui concerne les questions inductives et déductives, les perceptions pures (apparences concrètes, phénomènes) sont toujours « réels » ; mais les concepts (apparences abstraites), y compris les mélanges conceptuels dans les perceptions, peuvent être considérés à *divers degrés* comme « réels » (ou inversement, « illusoires »).

Cette analyse de la réalité et de l'illusion comme qualifications ontologiques fondées sur des considérations épistémologiques montre qu'il n'y a aucune base à l'identification par la philosophie hindoue de leur existence avec l'éternité, la constance et l'indépendance causale ou leurs négations. Cette dernière semble être une dérive poétique, une expression de dévotion à Dieu : le terrain commun présumé de tous les soi est salué comme la seule chose « réelle », au contraire de laquelle tout le reste n'est que « illusion ». « Réel » dans ce contexte signifie significatif pour le monde, digne d'attention et de recherche – c'est un jugement de valeur d'une autre forme.

---

[99] Certains diraient qu'il existe *comme* Objets de conscience – mais même cela, c'est l'existence.

Si l'on regarde le statut épistémologique du *concept de* Dieu, on dirait qu'il est concevable dans une certaine mesure ; mais pas à l'extrême, car il y a une grande vagueté et incertitude (voir le sujet précédent du présent essai). Un appel à la *révélation* n'est pas une solution, car les révélations aux prophètes ne sont pour le reste d'entre nous que des ouï-dire ; et de toute façon, différents prophètes ont des visions contradictoires, de sorte que même si l'on admet qu'ils en ont eu, il faut considérer que certains (et donc peut-être tous) d'entre eux ont mal interprété leurs visions respectives. La foi est toujours impliquée et requise en ce qui concerne Dieu. Mais même en supposant que Dieu soit admis comme existant, et qu'Il soit un,[100] éternel, invariant et complètement indépendant, cela ne s'ensuit pas que ce soit une définition de la réalité. L'univers, qui existe manifestement, est aussi encore réel,

[100] Cette caractéristique de Dieu, l'unité, n'est pas mentionnée par Cheng, mais le brahmanisme philosophique est finalement monothéiste, même si de nombreux hindous sont en pratique polythéistes. Il convient toutefois de mentionner que l'unité n'est pas logiquement impliquée par l'éternité, l'invariance et l'indépendance ; c'est-à-dire qu'on pourrait concevoir deux entités ou plus avec ces caractéristiques (certainement les deux premières, du moins – l'indépendance serait sujette à débat). Peut-être que le zoroastrisme en est un exemple ?

même s'il n'est qu'un produit de l'imagination de Dieu, même si lui et tous ses constituants sont transitoires, changeants et dépendants. Un événement de courte durée peut encore être réel ; un flux peut encore avoir une continuité, un événement causé peut quand même avoir eu lieu.

Ainsi, nous pouvons être d'accord avec confiance avec le rejet par Nagarjuna de la définition hindoue de la réalité. Nous pouvons néanmoins douter *de son argument* en faveur de ce rejet, à savoir que « aucune personne malveillante ne pourrait être transformée » si le monde phénoménal était illusoire au sens hindou. Même en étant d'accord avec lui sur le fait que les gens peuvent s'améliorer moralement, nous devons considérer que les concepts de moralité, ou de bien et de mal, viennent bien plus tard dans le développement de la connaissance que les concepts de réalité et d'illusion, et ne peuvent donc pas être utilisés logiquement pour les définir ou les justifier. De plus, les concepts de morale dépendent pour leur sens d'une hypothèse de volonté opérant dans un monde soumis au temps, au changement et à la causalité ; la morale n'a aucun sens dans un monde où seuls le déterminisme ou le

hasard existent, ou dans une multiplicité ou une unité statique.

Passons à **l'argument 11(b).** La question posée ici est de savoir quelle pourrait être la relation entre une âme et « son » corps ainsi que d'autres phénomènes perceptibles (comme l'imagination et les émotions). À mon avis, et je pense que c'est celle de beaucoup de gens ordinaires et de philosophes, l'âme est une entité spirituelle (c'est-à-dire l'une des choses autres que celle du corps matériel ou des projections mentales), qui est à la fois le Sujet de la conscience (c'est-à-dire celui qui connaît les phénomènes et autres apparences – c'est-à-dire le « perceur des sensations et penseur des pensées » mentionné plus haut) et l'Agent de la volonté (c'est-à-dire celui qui évalue, qui fait des choix et des décisions, qui met en mouvement des actes de volonté, qui a des attitudes et des tendances, et qui est dans certains paramètres libres de déterminisme, bien qu'il n'est pas insensible aux influences et aux motifs – c'est-à-dire le « récepteur de récompenses et de punitions pour les actes bons et mauvais, » mentionné plus haut).

Ainsi, selon cette vision, la relation de l'âme avec d'autres existants dans l'univers est que l'âme est capable (en tant

que Sujet) de connaître dans une certaine mesure des apparences concrètes et abstraites, et (en tant qu'Agent) d'interférer dans une certaine mesure dans le cours des événements naturels, influencée et motivée par eux à travers sa cognition de ceux-ci, mais toujours libre d'imposer sa volonté à certains d'entre eux. Affirmer les pouvoirs de cognition et de volonté à l'âme n'implique pas, notez bien, que ces pouvoirs soient illimités ou invariables ; on peut être libre d'agir dans certains paramètres et ces paramètres peuvent, selon les circonstances, s'élargir ou restreindre leur portée. Par « influence », j'entends que les événements extérieurs à l'âme peuvent *faciliter* ou *rendre ses actions plus* difficiles, à des degrés inférieurs à 100 % (un tel degré extrême étant le cas limite de causalité déterministe, c'est-à-dire causalité). Cette vision laisse ouverte la question de savoir si l'âme est de durée limitée (c'est-à-dire limitée par la durée de vie du corps, ce qui le serait si elle était un épiphénomène de matière regroupée dans les cellules vivantes et les organismes complexes qu'elles composent), ou éternelle (ce qui le serait si elle était une étincelle de Dieu).

Revenons maintenant à l'argument de Nagarjuna, nous dirions que l'âme n'est pas « identique » à ses « caractéristiques » perceptibles. L'âme peut habiter ou être un épiphénomène du corps, mais dans les deux cas est autre chose que le corps. L'âme perçoit et conçoit le corps (y compris les sentiments viscérals) et la matière au-delà de celui-ci et les phénomènes mentaux en son sein (c'est-à-dire l'imagination), par des processus sensoriels et cérébraux, mais ces processus ne sont pas identiques à sa cognition de leurs résultats. L'âme agit sur le corps (ou du moins, sur le cerveau), et à travers lui sur la matière au-delà et sur la projection d'images mentales, mais cette action (que nous appelons la volonté, un pouvoir de l'esprit sur la matière[101]) est une forme particulière de causalité, ni la causalité mécanique ni le simple hasard. Les « caractéristiques » de l'âme ne sont donc que *des manifestations perceptibles* (sensations, mouvements, émotions) d'événements plus profonds (conscience,

[101] En accordant l'universalité de la loi de conservation de l'énergie, il faudrait supposer que la volonté de l'esprit libère d'une certaine manière l'énergie enfermée dans la matière, plutôt que d'y insuffler de l'énergie nouvelle. Peut-être que la volonté affecte la forme d'onde de l'énergie sans en affecter l'ampleur.

volonté) se produisant *à l'interface de* la matière et de l'esprit, et encore plus *profondément à l'*intérieur de l'esprit.

Cette théorie de l'âme diffère de l'Indienne, car elle n'implique pas que l'âme soit impérissable, qu'elle ne subisse pas de changements internes ou qu'elle soit entièrement causalement indépendante. Elle n'implique pas non plus que l'âme soit séparable (bien que distinguable) du corps, existant avant, après ou sans son activité biologique, à la manière d'un fantôme désincarné. Ainsi, la critique de Nagarjuna selon laquelle naissance et mort sont contradictoires avec un concept d'âme est sans rapport avec cette théorie ; car sa critique ne s'applique qu'à la définition indienne spécifique de « l'atman ». Mais même si l'âme est accordée éternelle, je ne pense pas que la critique de Nagarjuna soit valide ; car même une entité spirituelle éternelle peut concevoir avoir des effets momentanés – comme dans le cas de Dieu, tel que nous Le conçoyons, créant ou interférant dans le monde. Notez que nous considérons généralement l'âme humaine aussi comme agissant sur (le reste) du monde naturel, sans la considérer nécessairement comme éternelle.

Concernant la seconde alternative de l'argument de Nagarjuna, considérant la possibilité que l'âme soit « différente » de ses « caractéristiques » perceptives, notre réponse serait non seulement qu'elles sont distinctes (bien que liées comme cause et effet, rappelez-vous), mais que nous n'avons pas à accepter son affirmation selon laquelle l'imperceptibilité de l'âme implique qu'elle soit « inconcevable » et « indéfinissable ». Nous convenons que l'âme ne peut pas être perçue, c'est-à-dire qu'elle ne présente pas elle-même des qualités perceptibles, c'est-à-dire qu'elle n'est pas un phénomène avec des modalités sensorielles telles que la forme et la couleur, le son, l'odorat, le goût ou les aspects tactiles. Mais nous pouvons néanmoins, dans une large mesure, le concevoir et le définir ci-dessus ; de plus, si Nagarjuna n'avait pas eu de concept et de définition, aussi vague et ouverte au doute, de l'âme avec laquelle travailler, il n'aurait pas pu discuter de la question. Il n'existe aucun principe épistémologique selon lequel l'imperceptible est inconcevable et indéfinissable ; s'il y en avait un, aucun concept ni définition ne serait admissible, pas même ceux que Nagarjuna lui-même utilise, pas même ceux impliqués

dans l'énoncé de ce principe allégué. Les concepts sont précisément des outils pour aller au-delà de la perception. Les concepts complexes ne sont pas de simples résumés de perceptions, mais des écarts et ajouts imaginatifs à la connaissance perceptuelle, néanmoins liés à cette dernière par des règles logiques et adductives. Même les concepts simples, prétendant être des résumés, sont en fait régis par ces mêmes règles.

Ce qui nous amène à **l'argument 11(c**). Ici, Nagarjuna soutient que les inférences et analogies issues de l'expérience peuvent être valides dans des cas spécifiques, mais pas dans le cas de l'âme. Il affirme que nous pouvons, par exemple, déduire le feu indirectement à partir de la fumée, car nous avons déjà vu le feu directement en conjonction avec la fumée, alors que dans le cas de l'âme, nous ne l'avons jamais perçu, donc nous ne pouvons pas le déduire à partir de « caractéristiques » perceptibles. Nous pouvons répondre que, bien que le feu et la fumée fournissent un exemple valable d'inférence, c'est un exemple sélectif. De nombreux autres exemples peuvent être donnés, où l'on infère quelque chose jamais perçu à partir de quelque chose perçu. Par exemple, personne n'a

jamais directement ressenti un « champ de force » magnétique, mais si vous tenez deux aimants face à eux, vous ressentez la traction ou la poussée entre eux ; vous pouvez aussi voir un clou bouger alors qu'un aimant est tenu près sans le toucher. Le concept de force ou de champ est construit en relation avec une expérience, mais n'est pas lui-même un objet d'expérience.

Le discours de Nagarjuna est lui-même rempli de tels concepts « indirects ». Par exemple, la conscience est imperceptible, la perception est imperceptible, et ainsi de suite. L'un de ses favoris, à savoir le « vide », est *en soi* dépourvu de qualités perceptibles. Il utilise donc un double standard lorsqu'il nie de tels concepts, en soutien à son refus que l'âme soit intelligible. Ces concepts sont construits par analogie imaginative (par exemple, je peux tracer une force magnétique comme une ligne ou une flèche) et par des définitions et descriptions verbales (en utilisant des mots faisant référence à des relations d'abord conçues en référence à des événements empiriques – par exemple, « quoi que *ce soit qui cause* ce mouvement, appelez-le une force » ou « force égale masse multipliée par accélération causée »). Une telle construction créative

n'est qu'une première étape ; elle ne valide pas en soi un concept. Le concept proposé doit ensuite être testé et testé à nouveau, en se référant à la totalité des autres connaissances et théories empiriques, avant de pouvoir être considéré comme valide. Sa validité dépend aussi de son utilité, c'est-à-dire de la mesure dans laquelle elle nous aide à mieux comprendre et organiser notre expérience du monde.

Personnellement, je ne considère pas que le concept d'âme puisse être entièrement fondé sur une telle construction basée sur l'expérience. Il me semble évident que la conscience implique quelqu'un qui est conscient, une âme-sujet, ainsi que quelque chose dont l'on est conscient, un Objet. Mais je suis sensible aux objections de nombreux philosophes, y compris bouddhistes, selon lesquelles cette pensée pourrait n'être qu'un préjugé incité par une habitude grammaticale. Et, comme déjà admis, si l'on introspecte et cherche des manifestations phénoménales d'un soi conscient, on n'en trouve aucune. Certains, dont Nagarjuna, diraient que le concept de conscience est lui-même en doute, que tout ce que l'on peut empiriquement revendiquer, c'est l'apparence. Quant au concept de

volonté, sans parler de celui de l'âme comme Agent de la volonté, beaucoup le doutent ou le nient, compte tenu des difficultés de sa définition et de sa démonstration.

Mais je pense qu'il est très important de comprendre que tous les récits bouddhistes (du moins tous ceux que j'ai rencontrés) sur ***la manière dont une illusion de soi pourrait être concevablement construite par un non-personne*** ne parviennent pas à éviter de poser la question. Une théorie est nécessaire, qui réponde à toutes les questions possibles, avant qu'une idée aussi révolutionnaire que celle du déni du *soi réel* chez l'homme puisse être posée avec confiance ; et aucune théorie sans failles ou incohérences n'a été proposée à ma connaissance. Nous pouvons facilement admettre l'existence d'un *soi illusoire* (ou « moi »), construit et souffert par un soi réel stupide ou égaré. Mais une aberration ou une illusion sans que personne ne la construise ou ne la subisse me semble un concept absurde. Cela implique un simple hasard, du déterminisme, sans aucune conscience, volonté, valeur ni responsabilité.

En effet, si l'on examine ces théories tentées, elles décrivent toujours (ouvertement ou discrètement) une

personne efficace (le pronom « il ») construisant un faux soi. Elles ne parviennent jamais à échapper à la structure de la phrase avec un sujet personnel ; typiquement : « il se leurre progressivement en pensant avoir un soi ». Elles ne fournissent pas de scénario crédiblement détaillé et cohérent de la manière dont des éléments et processus inconscients et impersonnels (les « caractéristiques » de Nagarjuna) pourraient éventuellement s'agréger en quelque chose qui donne l'impression (aussi fausse soit-elle) que c'est quelqu'un ! Une machine (ou un robot doté d'intelligence artificielle) peut « détecter » des choses (pour nous) mais elle n'a pas de conscience ; elle peut « faire » des choses (pour nous) mais elle n'a pas de volonté ; elle peut proclamer bruyamment « je » mais elle n'a pas d'âme.

Il faut aussi considérer le processus inverse de la *déconstruction, comment un soi artificiel finalement impersonnel (non-soi) pourrait ou s'être libéré de l'illusion. Pourquoi un non-soi aurait-il du mal à rester dans l'illusion (en supposant que cela puisse l'être), et comment, s'il n'a pas de pouvoirs personnels, choisirait-il intelligemment de mettre en marche le processus prescrit*

de libération de l'illusion. Une phrase simple comme « réaliser que vous n'avez pas de soi, faites un effort pour méditer quotidiennement » est déjà une contradiction en termes à mon avis.

12. La connaissance de soi.

Considérons donc comment nous pourrions plaider en faveur d'une âme, constituée d'un Sujet, de sa conscience, d'un Agent et de sa volonté. Si je ne mentionne pas beaucoup les sentiments ici, c'est seulement parce que je les considère comme des dérivés des deux autres pouvoirs de l'âme ; mais l'âme en tant qu'auteure d'évaluations (jugements de valeur, choix, affections) est aussi destinée ici.

Comme déjà dit, je suis d'accord que l'âme ne possède *en elle-même aucune qualité perceptible (c'est-à-dire visuelle, auditive, olactive, gustative ou tactile), comparable à celles dans ou autour du « corps » (matière) ou dans les projections mentales (imagination, rêves). Cela peut simplement signifier qu'elle n'est pas faite de substance matérielle ou mentale, en supposant que la « matière » (dans un large sens, ici, incluant les phénomènes physiques et imaginaires concrets) est ce qui possède ces qualités ; pour cette raison, supposons que l'âme est faite d'une substance distinctive, appelons-la*

esprit. Tout ce que nous avons fait ici est supposé, par analogie avec le domaine phénoménal, une entité (âme) de matière différente (esprit) ; cela est logiquement légitime, à condition que nous poursuivions et la justifiions davantage.[102]

Ce concept d'âme est construit pour expliquer certains phénomènes, sur la base d'une masse d'observations et de construction théorique. L'âme est posée comme le Sujet de la conscience (ou de la cognition) de, d'abord, de phénomènes concrets (percepts) et, ensuite, d'apparitions abstraites (concepts) ; et à un stade ultérieur, comme Agent de la volonté, la *cause* présumée (au sens particulier) de certaines actions perceptibles des organes corporels (mouvements oculaires, parole, mouvements des bras et des jambes, etc.) ainsi que des organes intellectuels (imagination, attention, processus de pensée, etc.). Mais si l'âme est réduite à une telle construction conceptuelle, nous ne réussissons qu'au mieux à donner une *description générale* de ses pouvoirs et activités.

---

[102] Nous pouvons laisser comme question ouverte, entre parenthèses, la possibilité que la matière et l'esprit soient respectivement des manifestations grossières et fines d'une même substance.

Une telle approche théorique nous laisse sans justification pour nos propositions quotidiennes concernant *nos propres* pensées et actions particulières à un moment donné. Car la conception ne peut pas découler d'un seul événement ; elle résulte de *comparaisons et de contrastes* entre deux événements ou plus. Alors que les énoncés sur la situation actuelle d'une personne ne sont pas faits en comparaison et en contraste avec d'autres personnes ou situations. Une proposition générale peut servir de prémisse majeure d'un syllogisme, mais pour obtenir une conclusion particulière, il nous faut une prémisse mineure particulière. En effet, pour obtenir la proposition générale en premier lieu, nous devons admettre certains cas particuliers du même genre, que nous pouvons ensuite généraliser et appliquer à d'autres cas particuliers (c'est de cela que parle l'inférence syllogistique).

C'est-à-dire que lorsque nous disons, par exemple, « Je crois tel ou tel » ou « Je choisis tel ou tel » ou « Je souhaite tel ou tel », nous ne faisons manifestement pas référence à des phénomènes *perceptibles à ce moment* présent (croyance, choix, désir n'ont pas de manifestations concrètes immédiates, bien qu'ils puissent éventuellement

avoir des effets perceptibles), et nous n'*inférons manifestement* pas conceptuellement de telles propositions à partir d'aucun phénomène perceptif (c'est-à-dire que ce à quoi ces propositions se réfèrent ne sont pas des apparences abstraites). Pourtant, ces propositions sont significatives pour chacun de nous, et peuvent justement être déclarées vraies ou fausses par nous. Leur vérité ou leur fausseté n'est, pour le répéter, pas exclusivement fondée sur l'expérience et les considérations rationnelles, comme le suggèrent les bouddhistes, mais est *immédiatement et directement connue* par l'introspection. C'est ce que j'appellerais la « connaissance de soi » ; et puisque ce type de cognition n'est ni perception ni conception, il mérite un nom spécial – disons, « intuition ». Mon usage de ce terme ne doit pas être interprété comme une acceptation de la connaissance des âmes, pensées, volontés ou émotions des autres (ce qui est un autre sujet, sujet à débat, le solipsisme n'étant pas exclu) – il est ici limité à l'intuition de soi. Je n'emploie pas le terme « introspection », car il peut être utilisé en référence à des phénomènes perceptibles, tels que l'imagination mentale ou les sentiments corporels.

Ainsi, dans cette vision, l'âme est connue par trois types de cognition : directement par l'intuition, et indirectement par conceptualisation basée sur les effets perceptifs de l'*âme et* ses états et activités intuitifs. Bien sûr, la « cognition » est une et même chose dans les trois cas ; seul *l'objet* de la cognition diffère dans chaque cas. Si nous limitons notre considération aux effets perceptifs et aux concepts qui en sont dérivés, nous ne pouvons construire qu'une *« âme » théorique et nous référer aux «* puissances » de l'âme. Pour obtenir et revendiquer la connaissance d'une *âme individuelle* et de ses *perceptions*, conceptions, croyances, intentions, actes de volonté, jugements de valeur, affections, etc., nous devons admettre une cognition directe autre que la perception, à savoir « l'intuition ».

Ainsi, nous pourrions désigner l'âme par plusieurs termes : le « je » de mes propres intuitions, le « moi » en supposant que d'autres ont un « je » comme le mien (sur la base d'effets perceptibles similaires), et l'« âme » lorsqu'on fait référence à la construction conceptuelle basée sur mon « je », votre « je » et leurs effets perceptuellement évidents (présumés). En accordant tout

cela, il n'est pas étonnant que si nous cherchons une définition ou une preuve du « je » dans les effets phénoménaux, nous ne le trouverons pas !

Revenons maintenant un instant à ces propositions intuitives. Réfléchissez-y bien. Si je vous dis « Je crois (ou je ne crois pas ou je ne suis pas sûr de) untel » – ai-je déduit cela de quelque chose et pouvez-vous me le nier ? Bien sûr, je dois penser ce que je vous dis, soyez sincère. Parfois, je peux *aussi me mentir* à moi-même et prétendre croire quelque chose (par exemple, une affirmation complémentaire sur moi-même, ou une affirmation religieuse ou politique), alors qu'en réalité je n'y crois pas vraiment. La psyché humaine a ses complexités, et nous pouvons cacher et ne pas admettre certaines choses même à nous-mêmes. Dans de tels cas, la véracité de cette affirmation peut être vérifiée en se référant à un contexte plus large, vérifiant si mes sentiments et actions sont cohérents avec ma croyance revendiquée. Mais cela ne signifie pas que toutes ces affirmations personnelles sont connues par référence à des effets secondaires perceptibles, comme le prétendent les bouddhistes. Cela signifie seulement que, tout comme dans les domaines

perceptif et conceptuel, les apparences ont une crédibilité initiale mais doivent être affrontées avec d'autres apparences, ainsi dans le domaine de l'intuition, un processus inductif de vérification s'exécute, par lequel certaines intuitions sont jugées douteuses (en raison de leurs conflits avec d'autres intuitions et/ou de phénomènes perceptibles et de considérations conceptuelles).

De plus, il faut souligner que toutes les énoncés de la forme « je-verbe-objet » (objet étant optionnel) ne reposent pas uniquement sur l'intuition. Certains n'ont que des bases perceptuelles et/ou conceptuelles, ou aussi. Par exemple, « Je pense que nous devrions y aller » implique des facteurs perceptifs, peut-être une image mentale de nos corps (le mien et le vôtre) marchant dans une certaine direction, ainsi que des facteurs conceptuels, peut-être un processus de raisonnement expliquant pourquoi nous devrions y aller. Mais certains de ces énoncés sont purement intuitifs, par exemple « Je crois untel » est final et indépendant, quel que soit le raisonnement qui a conduit à la croyance. De plus, de tels énoncés n'ont pas besoin d'être verbalisés. Les mots « je », « crois », etc. impliqués dans l'énoncé sont bien sûr des produits de la

conceptualisation ; mais l'intention de la phrase dans son ensemble est une intuition particulière, que les mots verbalisent.

Il est également important de noter qu'une proposition comme « Je crois untel » ne peut pas être fondée sur un message codé du cerveau, selon lequel « untel devrait être déclaré comme 'votre croyance' à ce moment », simplement parce que nous n'avons aucune conscience d' *un message perceptible* de ce type. Par conséquent, une telle affirmation n'est pas une traduction en mots d'un type particulier de perception (tout comme les énoncés conceptuels ne le sont pas). Peut-être que l'énoncé « Je crois untel » *lui-même* est le message perceptible du cerveau ? Si c'est le cas, nous serions justifiés de nier toute intuition de l'âme et de ses états et activités. Mais il est évident par l'introspection que nous savons ce que nous voulons dire avant de le formuler en mots. Les mots ne font que verbaliser un objet déjà connu ; et cette cognition doit être « intuition », puisqu'elle n'est ni perception (n'ayant aucune qualité perceptible) ni conception (puisqu'elle est particulière).

Il semble justifié, en conclusion, d'hypothétiser, en plus de la perception et de la conception, une troisième source de connaissance, appelée intuition, une cognition directe dont les objets sont le soi (moi) et ses cognitions réelles (je *sais* ce que je vois, entends, imagine, pense, etc., en ce moment), les volitions (je *sais* ce que je choisis, décide, veux, intende, veux, etc., à ce moment-là) et affections (je *sais* ce que j'aime ou n'aime pas ou auquel je suis indifférent, ce que j'espère ou crains, etc., à ce moment-là). Je *connais* ces choses les plus intimes – qui peut me dire le contraire, comment sauraient-ils mieux que moi quels sont les contenus imperceptibles de ma conscience ? L'âme et ses pouvoirs présumés – cognition, volonté, affection – ne peuvent être concevés par comparaison, puisque je ne vois aucune âme autre que la mienne ; elle ne peut être concevée que par inférence à partir de phénomènes perceptibles et intuitifs que nous hypothétisons comme ses effets. Les objets de l'intuition peuvent être « vides » de qualités perceptibles ; mais ils peuvent tout de même avoir une existence d'une certaine maqueté, tout comme les abstraits ne sont pas eux-mêmes

perceptibles mais peuvent être affirmés de manière crédible.

Supposons, par exemple, que je médite, en observant ma respiration ; mes pensées aléatoires font que mon attention s'égara un moment[103] ; Je ramène mon attention vers l'objet de ma méditation, ma respiration. Ici, *la direction et l'intensité de mon attention* exigent un acte de volonté. L'éloignement de l'attention du souffle n'est *pas* ma volonté ; *c'est ma* volonté qui la fait revenir au souffle. Phénoménalement, l'attention portée au souffle et la perte de cette attention (ou plutôt le phénomène de la respiration et son absence) sont sur un plan égal. Ce qui me permet de considérer l'un comme à moi et l'autre comme à moi, c'est la conscience que j'ai dû faire *un effort* dans un cas et qu'aucun effort[104] n'a été impliqué dans l'autre. Cet « effort » est la volonté intuitive et le fait qu'elle soit « à moi »

---

[103] Pendant que nous méditons, d'innombrables pensées surgissent, nous tentant de les suivre. Finalement, l'une d'elles parvient à nous accrocher, captant notre intérêt et nous propulsant à travers une série d'associations. Ainsi totalement absorbés, nous oublions notre objet de méditation pendant un moment, jusqu'à ce que nous réalisions que nous avons été distraits.

[104] Les pensées dans lesquelles je me suis égaré pouvaient impliquer des processus volontaires, mais mon arrivée dans ces pensées était involontaire.

signale l'intuition de l'âme. Je peux me concentrer uniquement sur l'effort, ou par un acte supplémentaire de volonté, me concentrer sur le fait qu'il est à moi. Il n'y a pas d'« acte réflexe » impliqué dans cette conscience de soi, car c'est une partie de moi observée par le reste de moi. Bien sûr, tout cela est très mystérieux. Quand nous disons « Je pense ceci » ou « Je veux cela », nous n'avons aucune idée d'où vient tel ou tel événement ni comment il est apparu. Certainement, la source profonde et la fabrication d'une pensée ou d'une volonté de l'âme nous sont inconnues, donc nous ne pouvons pas prétendre en être entièrement propriétaires. Nous n'avons pas de plan d'action avant la pensée ou la volonté, à travers laquelle nous construisons consciemment cette dernière. Chaque pensée ou volonté, finalement, est simplement existe. Il n'y a pas d'étapes ni d'étapes, nous le faisons simplement. Mais ce n'est pas un simple hasard ; il y a un auteur, nous-mêmes. Nous sommes capables de distinguer, dans la plupart des cas, entre des pensées ou des volontés qui « nous arrivent simplement », et d'autres que « nous écrivons » ; nous pouvons même les identifier comme volontaires ou involontaires à divers degrés.

Tout cela pour dire que la critique de Nagarjuna de l'âme et de ses pouvoirs, et de la connaissabilité de ces choses, est loin d'être concluante. Les bouddhistes sont justifiés de douter et d'enquêter sur les questions, mais d'un point de vue purement philosophique, la conclusion Madhyamika de « vide » peut être considérée comme trop radicale et extrême. Elle peut être évidemment valable du point de vue de quelqu'un ayant atteint une forme supérieure de conscience (ce que *je sais* que je n'ai pas fait), mais leurs *arguments rationnels* ne sont pas décisifs. Plus important encore, comme nous l'avons vu, Nagarjuna base son déni sur *une théorie particulière* de l'âme (la théorie d'Atman), et n'a pas considéré toutes les théories concevables. Pour réfuter (ou plus précisément, remettre en doute) ses arguments, il suffit donc de proposer une théorie alternative (comme cela a été fait ci-dessus) qu'il a ignorée ; l'alternative n'a pas besoin d'être prouvée – si elle est simplement concevable (cohérente, cohérente), cela suffit. Nagarjuna ne répond pas, à mon avis, de manière satisfaisante à des questions telles que « qui perçoit, pense, désire ou agit ? », « qui médite en quête de libération ou qui finit par l'atteindre ? », lorsqu'il explique l'âme comme

un simple ensemble de perceptions ou de concepts, comme quelque chose (illégitimement) déduit de phénomènes perceptibles par une relation présumée de cause à effet.

En passant, il convient de noter que, bien que la doctrine du non-soi soit fondamentale pour le bouddhisme, tous les bouddhistes ne l'ont pas interprétée comme un rejet total de l'âme (dans un certain sens du terme). Une école Theravada, connue sous le nom de « Personnalistes », datant d'environ 300 av. J.-C., dont les adeptes au VIIe siècle de notre ère comprenaient près d'un tiers de tous les moines bouddhistes en Inde, « motivés par le bon sens », soutenaient qu'en plus des événements impersonnels, il existe encore une 'personne' avec laquelle il faut compter.[105] » Selon l'*Abhidharmakosha*, un ouvrage Mahayana de Vasubhandu (IVe siècle de notre ère), les Personalistes interprétaient la doctrine du non-soi du Bouddha comme signifiant simplement que « quelque chose qui n'est pas le vrai Soi est confondu avec le vrai Soi ».

---

[105] Selon Edward Conze, dans *Écritures bouddhistes* (Pingouin : Angleterre, 1959). Voir pp. 190 et 192-192-7.

Il est donc possible de comprendre la doctrine du non-soi comme un rejet, non pas de « l'âme » (« soi réel ou profond »), mais plutôt de « moi » (« soi conventionnel ou superficiel »). L'ego est une construction confuse de « soi » par l'âme, due à l' *auto-identification de cette dernière à* des opinions illusoires (acquises par elle-même et par influences sociales), et par conséquent à certaines attitudes et actions qu'elle adopte, dans la voie d'une réaction d'autoprotection. En prédéfinissant elle-même et son monde, l'âme s'emprisonne dans des schémas de réponse appropriés à cette définition. C'est à l'âme de se débarrasser de ce point de vue centré sur l'ego, en réalisant sa stupidité et sa possibilité d'évitement.

Connaissance de soi
223

Pas une « logique vide », mais une logique vide .

Je m'arrêterai ici, à l'exception de quelques remarques finales, bien que beaucoup plus puisse être dit. Comme nous l'avons vu, Nagarjuna est motivé par de très bonnes intentions : il souhaite nous aider à atteindre l'illumination ou la libération, en nous libérant de tous les obstacles à la cognition du « vide » sous-jacent au monde phénoménal et conceptuel. Pour lui, l'obstacle principal est la Raison : comme il le dit, « si les conceptualisations sont permises, il surgira de nombreuses erreurs, ainsi que de grandes, ».[106] Sa stratégie est donc d'invalider pour nous tous nos outils logiques.

D'un *point de vue pratique, nous pourrions bien être d'accord avec Nagarjuna et le féliciter. Lorsqu'on est engagé dans la méditation, il est approprié d'arrêter toute pensée, ou du moins de se dissocier de tout processus*

---

[106] Cheng, p. 37 – citant MT XVII :12a.

imaginatif et rationnel jusqu'à ce qu'il s'arrête d'eux-mêmes. On peut aussi faire de toute sa vie un processus méditatif, et choisir légitimement de s'abstenir totalement de la rumination et de la réflexion. Je n'ai aucun doute que, dans un tel contexte, la pensée est inutile, et même un obstacle au progrès, à part peut-être quelques études théoriques initiales et réflexions pour se mettre sur la bonne voie, ainsi qu'un minimum de réflexion continue pour traiter les aspects routiniers de la survie.

Mais ce n'est pas ce qui est en jeu ici. Notre préoccupation dans cet article porte sur le *discours théorique de* Nagarjuna, ses thèses philosophiques et ses prétentions à la « logique ». Nous pouvons bien douter de cela, compte tenu des moyens sournois qu'il est prêt à utiliser pour atteindre ses fins, notamment en ignorant, éclipsant ou déformant des faits pertinents, détournant l'attention des controverses ou mentant ouvertement, mendiant les questions (arguments circulaires), volant des concepts (les utilisant même en les sapant), se contredisant, manipulant les lecteurs de toutes les manières possibles. Aussi nobles soient-ils ses motivations, elles ne peuvent justifier de telles méthodes de discours.

On peut légitimement se demander si la « Voie du Milieu » de Nagarjuna correspond au concept originel du Bouddha portant le même nom. L'enseignement du Bouddha est pratique, rejetant les extrêmes comportementaux, le fanatisme et l'ascétisme que le désespoir religieux et l'enthousiasme tendent à générer. Celui de Nagarjuna n'est pas un enseignement de modération égale sur les questions théoriques, mais une position extrémiste, que je qualifierais de nihiliste. Cela a été démontré maintes et maintes fois dans l'exposition ci-dessus.

Lorsque j'ai pris le *livre Empty* Logic, plus tôt cette année sur Khaosan Road à Bangkok, j'étais impatient d'en apprendre davantage sur le bouddhisme, et en particulier sur Nagarjuna et son école Madhyamika (ayant lu de nombreuses évaluations positives à leur sujet dans d'autres livres, ainsi que quelques citations). En tant que logicien, j'étais particulièrement heureux à l'idée qu'il puisse exister une « logique du vide », peut-être des formes de raisonnement encore inconnues en Occident. Malheureusement, grâce à la présentation très compétente de Cheng, j'ai vite découvert que l'œuvre de Nagarjuna ne

contient pas de nouveau champ de logique, mais est essentiellement vide de logique, une déchiqueté féroce de la logique. Quelle déception !

Veuillez noter bien que je n'ai nulle part tenté de nier[107] la thèse du bouddhisme selon laquelle la réalité ultime ne peut être accessible par des moyens rationnels, mais seulement par un changement fondamental de paradigme cognitif. Je ne prétends nulle part savoir ce qu'est le « vide », seulement ce qu'elle *n'est pas*. Je reste ouvert à une telle idée, même si je ne peux pas prétendre avoir atteint des niveaux de méditation aussi profonds que je puisse la confirmer directement. Je m'attendais à ce que Nagarjuna m'aide à percer vers une connaissance aussi supérieure, non pas en tentant de détruire mes connaissances inférieures mais en proposant un processus évolutif.

Tout comme la connaissance conceptuelle complète et améliore la connaissance perceptuelle, sans rejeter toute perception, nous pouvons ainsi attendre que la connaissance méditative corrige les erreurs et élargisse ce qui l'a précédée, sans ignorer ni démentir toute conception.

---

[107] Rejeter les arguments avancés en faveur d'une conclusion n'implique pas le rejet de la conclusion en question, puisqu'elle pourrait être atteinte par d'autres arguments.

Je ne résisterais pas à un rejet fondamental de la logique, si des moyens convaincants étaient utilisés à cette fin ; ce n'est pas l'attachement qui m'en empêche. La voie proposée par Nagarjuna est peu convaincante pour quiconque a des normes élevées de connaissance ; ce n'est qu'une parodie malveillante de la logique. Ce qui me révolte ici, c'est la sophisserie sans honte dans laquelle Nagarjuna s'engage, dans ses tentatives impossibles de donner légitimité logique à ses idées anti-logiques. (Voir **Annexe 1** pour une liste de sophismes qu'il utilise à plusieurs reprises.)

Si quelqu'un croit sincèrement qu'aucun mot n'a une véritable signification, écrirait-il ses mots sceptiques et attendrait-il que les autres les comprennent ? Si quelqu'un pense ou écrit sur le mouvement, même pour le nier, n'est-il pas ainsi engagé dans le mouvement ? Si quelqu'un écrit sur la causalité, la niant pour convaincre les autres d'abandonner l'idée, cela montre sûrement qu'il croit lui-même en la causalité, en sa capacité à influencer les autres et en leur capacité à choisir un autre chemin cognitif. Lisez sur ses lèvres – s'il ne croyait pas à ces choses, pourquoi s'embêterait-il à écrire sur quoi que ce soit ? Comme

beaucoup de sceptiques occidentaux, Nagarjuna ne prend pas la peine d'harmoniser ses paroles et ses actes, testant ses propres pensées ; s'il s'y abandonne, c'est de l'hypocrisie. Comme beaucoup d'apologistes religieux, Nagarjuna considère la logique non pas comme un outil de recherche et de découverte, mais comme une arme rhétorique pour défendre des idées préconçues ; si elle est sciemment placée, c'est de la triche.

Il est légitime de tirer des conclusions sur quelqu'un sur la base de ses arguments ; il ne faut pas confondre cela avec *l'argumentation ad hominem*, qui consiste à juger les arguments en fonction de la personne qui les présente. On pourrait excuser Nagarjuna comme un penseur négligent, mais il est évident qu'il a des capacités logiques, donc il faut en déduire la tromperie. Les erreurs occasionnelles de logique sont humaines – mais un tel usage systématique ou sélectif de la logique est monstrueux. Il prend manifestement les gens pour des imbéciles, qui avaleront tout ce qu'il lui donne. Pire encore, il ne craint pas d'incapaciter intellectuellement des générations et des générations de jeunes. La philosophie est une responsabilité, comme la profession médicale. Elle devrait

être une tentative d'améliorer la santé mentale et l'efficacité de ses semblables, et non un passe-temps pour les dilettantes, les farceurs ou une cruelle arnaque.

Tout cela fait se demander si Nagarjuna lui-même a atteint la conscience suprême vers laquelle il tente de nous guider. S'il est déjà éclairé, où sont l'honnêteté et la sincérité, le réalisme et la santé, la compassion et la bienveillance qu'on attendrait d'une telle conscience ? S'il n'est pas encore éclairé, comment peut-il prétendre savoir de première main que l'abandon de la logique est la voie vers cette conscience ? Dans ce dernier cas, il aurait mieux fait de s'en tenir à la méditation, plutôt que de s'exprimer prématurément.

Le résultat global de son action philosophique (du moins, les aspects que nous avons rencontrés ici) est, de façon contre-productive, de semer le doute sur le bouddhisme lui-même. Car si une figure respectée qui prétend ou est revendiquée comme ayant atteint l'illumination est incertaine, pourquoi pas les autres ? Mais, comme pour toute preuve de ouï-dire sur les affirmations ésotériques, les bouddhistes doivent de toute façon se fier à la foi. De plus, heureusement, le bouddhisme est beaucoup plus

riche, a bien plus d'atouts, que les quelques idées et arguments philosophiques traités dans le présent essai.

Et on peut supposer que la même chose peut être dite de Nagarjuna (je n'ai pas lu tous ses travaux). Si nous considérons ses arguments comme un discours logique sérieux, nous sommes obligés de le condamner comme cela a été fait ci-dessus. Mais peut-être devrions-nous voir tout cela plus généreusement comme une imitation ironique d'un gourou du discours logique, destinée purement à un *koan* pour que des personnes logiques (comme moi) puissent réfléchir et aller au-delà. Dans ce cas, ce n'est pas le contenu du discours qui compte pour lui, mais son effet psychologique. Il veut que nous « mourions » de rire.

Avi Sion

Le **Sutra du Cœur** affirme : *la forme n'est autre que le vide, le vide n'est autre que la forme. La forme est le vide, le vide est la forme. Et il en va de même pour la sensation, la perception, la conception et la conscience*.

Hakuin commente : « Écarter les vagues pour chercher de l'eau alors que les vagues *sont* de l'eau ! Les formes n'entravent pas le vide ; le vide est le tissu de la forme. Le vide n'est pas la destruction de la forme ; la forme est la chair du vide... La forme et le vide ne sont pas deux. Si vous passez ces étranges apparitions sans alarme, elles s'autodétruisent. Les formes la perception de la perception sont des étincelles dans l'œil. »[108]

---

[108] *Des mots zen pour le cœur*, traduit par Norman Waddell (Shambhala : Boston, Mass., 1996). « Le *Sûtra du cœur* a probablement été composé en Inde il y a environ 1500 ans », ce qui signifie quelques centaines d'années après Nagarjuna. Le commentaire est de Hakuin Ekaku (1686-1768), un maître zen japonais.

Annexe 1 : Des sophismes dans l'œuvre de Nagarjuna.

Voici les principales erreurs que j'ai trouvées chez Nagarjuna dans son traitement philosophique du « vide ».

A. Sophisme du Télemme.

Cela consiste à considérer les combinaisons « à la fois A et non-A » (contradiction) et « ni A ni non-A » (inclusion du milieu) comme des possibilités formelles. Mais celles-ci sont dans tous les cas (c'est-à-dire ce que signifie « A ») logiquement interdites dès le départ.

B. Sophisme du dilemme inconcluant.

Cela consiste à faire paraître un dilemme concluant, alors qu'en réalité une (ou toutes) de ses cornes (prémisses majeures) est (ou sont) problématique plutôt qu'assertorique. L'argument dilemmatique ne peut être validé que lorsque ses prémisses majeures sont toutes des énoncés appropriés si-alors, et non lorsqu'aucune d'elles est une affirmation « si – peut-être-alors ».

C. Sophisme du déni de tous.

Cela consiste à nier une théorie sur une question, et à donner l'impression que l'on a ainsi nié toutes les théories possibles à son sujet. Le déni, pour être complet, doit en effet considérer toutes les théories alternatives avant de tirer une telle conclusion négative sur la question.

D. Sophisme de la prémisse non accordée.

Cela consiste à prendre pour acquis une prémisse qui n'est généralement pas acceptée et qui n'a pas été suffisamment étayée, ou qui est même généralement non acceptée ou qui a été réfutée de manière convaincante.

E. Sophisme de la théorie ou du terme obscur.

Cela consiste à passer sous silence des détails ou nuances pertinents, qui font toute la différence dans la compréhension du terme ou de la théorie concernée. Un terme ou une théorie doit être défini et précisé autant que possible dans le contexte de la connaissance concernée, afin que les propositions relatives puissent être correctement testées.

F. Sophisme de l'équivoque.

Cela consiste à utiliser un seul terme dans deux (ou plusieurs) sens différents dans sa thèse, afin de donner l'impression que ce qui a été établi en relation avec l'un des sens l'a été en relation avec l'autre(s). Cela est rendu possible par la flouité dans la définition des termes.

G. Sophacy du concept de doute de perception.

Cela consiste à utiliser un concept pour remettre en doute le(s) ou les perceptions mêmes qui l'ont (ou ont) donné naissance en premier lieu. L'ordre des choses, c'est-à-dire la genèse du concept dans la connaissance, la manière dont il surgit par rapport à certains perceptions, doit toujours être reconnu et respecté.

H. Sophisme de la fixation inappropriée.

Cela consiste à prétendre qu'un terme ayant un sens intrinsèquement variable a un sens fixe. Notamment, des termes comme « ceci », « ici » ou « maintenant » sont intrinsèquement variables, en ce que le même mot est toujours utilisé, même si l'objet, le temps ou le lieu réel est différent ; de tels termes ne restent pas une bonne fois pour toutes attachés à leurs référents.

I. Sophisme du double standard.

Cela consiste à être sévère envers l'argument de son adversaire tout en étant indulgent envers son propre argument, bien que les deux arguments soient formellement similaires ou présentent des forces et/ou des faiblesses similaires.

Annexe 2 : Brève dictionnaire de quelques concepts de base.

Chögyam Trungpa (1940-1987), philosophe moderne du bouddhisme tibétain populaire en Occident, écrivait que Nagarjuna « préférait largement aborder la vérité en prenant les arguments d'autres écoles philosophiques selon leurs propres termes et en les réduisant logiquement *à l'*absurde, plutôt que de proposer lui-même des définitions de la réalité. »[109] Nous avons vu dans le présent essai que de telles affirmations à la logique de la philosophie Madhyamika sont hautement prétentieuses.

À propos de *Shunyata*, le même disciple de Nagarjuna dit ceci : « nous imposons nos préconceptions, nos idées, notre version des choses aux phénomènes, au lieu de voir les choses telles qu'elles sont. Une fois que nous sommes capables de voir à travers notre voile de préjugés, nous réalisons qu'il s'agit d'une manière inutile et confuse d'attacher des poignées aux expériences sans considérer si elles correspondent ou non.[110] » Cette vision, selon laquelle la conceptualisation impose quelque chose d'artificiel et de déformant à la perception directe, peut sembler superficiellement crédible, mais à y réfléchir, elle repose sur des confusions. Il y a deux aspects en jeu.

Le premier aspect est *psychologique* – le fait de la distraction. Il est évident pendant la méditation que des

---

[109] *Trancher à travers le matérialisme spirituel*. Boston, Ma. : Shambhala, 1973. (P. 191.)

[110] *Op. cit.* (p. 207)

pensées superflues surgissent contre notre gré, comme une sorte de bruit de fond épuisant. Le cerveau propose continuellement à l'esprit des sujets de conversation, spontanément ou par association. Nous pouvons les ignorer avec effort, mais finalement on peut capter notre attention et nous entraîner à travers un long interlude d'images inutiles et de sons intérieurs, souvenirs, anticipations, discours et émotions. Ces « pensées » entravent nos tentatives de concentration, bien que si nous persévérons dans notre méditation, elles s'atténuent puis finissent par disparaître. Lors de l'observation ou de la pensée ordinaire, il existe aussi une interférence similaire de réflexions sans importance, qui entravent l'efficacité et l'efficacité cognitives. Mais *cela ne signifie pas* que la cognition soit ainsi incapacitée.

Un autre aspect de l'énoncé de Trungpa est *épistémologique* – le fait de la faillibilité. La pensée humaine n'est certes pas automatiquement et toujours correcte dans ses observations, conceptualisations, catégorisations et verbalisations, prédications et généralisations, argumentations et autres processus rationnels dans la quête de la connaissance. Cependant, *cela ne découle pas* que la pensée soit automatiquement et toujours fausse ! En effet, on ne pourrait pas faire une telle généralisation sans ainsi nier sa propre affirmation sceptique ; il faut donc admettre une certaine efficacité à la cognition rationnelle, y compris la capacité à repérer ses propres erreurs.

Ce que notre étude des arguments de Nagarjuna a clairement montré, c'est que son rejet de la raison humaine ne repose pas sur une compréhension profonde des processus qui y sont impliqués. Au contraire, *son* échec personnel à observer et réfléchir attentivement à la

véritable genèse dans la connaissance humaine des concepts qu'il critique les a fait *paraître arbitraires pour lui*. Mais bien que nous fassions souvent des erreurs dans notre pensée, et que peu d'entre nous prennent le temps ou ont l'intelligence d'en analyser les concepts fondateurs, il ne s'ensuit pas que ces concepts soient invalides et inutiles, et qu'ils puissent ou doivent être abandonnés.

Rappelons ici très brièvement ce que nous avons dit à propos de certains de ces concepts fondamentaux dans le présent ouvrage. Le lecteur peut alors voir clairement que ces concepts ne sont pas des « préjugés » qui jettent un « voile » sur les perceptions sur lesquelles ils sont fondés, mais tentent simplement de résumer l'information, afin que de plus en plus d'entre elles puissent être prises en compte dans tout jugement, qu'il soit verbal ou non. Ils ne sont pas des « anses inutiles et confuses... », appliquées sans se soucier de leur « adéquation », mais des outils légitimes de connaissance, qui, comme tous les outils, doivent être correctement utilisés pour accomplir leur travail. La connaissance humaine ne repose pas sur un modèle purement déductif ni par une imposition arbitraire, comme le suggèrent les affirmations sceptiques de Trungpa (et Nagarjuna), mais constitue un développement inductif issu de l'expérience.

- **Mouvement, repos**. Les *faits* du mouvement (au sens large de changement) et du repos (constance) sont donnés dans l'expérience, situés à la fois dans les phénomènes présents et dans la comparaison et le contraste entre phénomènes présents et mémorisés. Les *concepts* de mouvement et de repos se développent en opposition l'un à l'autre, en référence à de telles expériences.

- **Entité, individu**. En comparant et en contrastant nos souvenirs de moments successifs dans le flot de phénomènes qui apparaissent devant nous, nous observons que certains aspects semblent différents et d'autres identiques. De telles expériences (en supposant la « mémoire » et le « temps »), nous déduisons l'existence du « changement » et de l'existence de « substrats » pour changer (ou entités individuelles). L'inférence impliquée est adductive, c'est-à-dire hypothèse, prédiction logique et confirmation continue dans l'expérience.
- **Essence, espèce**. En comparant et en contrastant deux entités ou plus, on observe que certaines semblent avoir certaines caractéristiques en commun et exclusivement (*statistique sine qua non*). Une caractéristique apparemment commune à deux phénomènes ou plus (concretes) est appelée abstraction, étant une unité présumée (de mesure) en pluralité (d'instances). Quand (ou tant que) une telle abstraction est jugée distinctive, on l'appelle une essence (ou caractéristique essentielle) et elle peut être utilisée à des fins de définition. Les individus ayant la même essence sont dits appartenir au même type ou à la même classe.
- **Nommage, verbalisation**. Les phénomènes sont d'abord évoqués dans le discours en pointant et en disant « ceci » (ou « ici » ou « maintenant » ou similaire) pour inclure, et « mais pas cela » (ou « là » ou « alors » ou similaire) à exclure. Les entités et les types, concepts dérivés de collections de phénomènes similaires et distincts, peuvent être associés à des mots (respectivement propres ou communs) aux fins de la

mémoire et du discours. La verbalisation n'a pas besoin d'être définitive, mais peut être adaptée selon les besoins ; c'est-à-dire que ce qui est inclus ou exclu sous un nom est flexible, à condition que la cohérence soit maintenue.

- **La nature**. La nature (ou l'identité) d'un individu ou d'un type est la somme des « lois » (catégorielles ou conditionnelles) qu'il manifeste, c'est-à-dire une généralisation des régularités apparentes dans ses attributs et comportements, sujettes à examen et particularisation si les nouvelles apparences ne correspondent pas à l'ancienne. Les attributs ou comportements qui semblent dépourvus de loi en ce sens sont considérés soit comme des événements personnels, soit comme des hasards.
- **Prédication**. La prédication peut être particulière ou générale, possible ou nécessaire, catégorique ou conditionnelle, inclusion ou exclusion d'un phénomène ou d'une apparence abstraite dans une certaine abstraction. Cela peut se produire mentalement avec ou sans mots. Dans tous les cas, la prédication est un acte provisoire, une proposition, soumise à des freins et contrepoids suggérés par la logique inductive et déductive. Elle n'a pas de finalité dogmatique, mais est contrôlée en fonction de l'expérience et de la raison.
- Causalité. Cela fait référence à certaines régularités de relation entre deux phénomènes ou abstractions ou plus, disons « A » et « B ». La plus typique est la conjonction constante entre A et B, mais le terme s'applique aussi aux cas négatifs (non-A et non-B, A et non-B, non-A et B). Il existe également de

nombreux degrés de causalité, selon le nombre de facteurs impliqués. La causalité est donc un concept statistique, destiné à enregistrer et communiquer certaines observations. C'est l'une des plus grandes constellations de concepts causals, incluant la volonté et l'influence, ainsi que la spontanéité ou le hasard.

- **Soi, âme**. Le Sujet de la conscience et Agent de la volonté, présumé habiter les humains (et d'autres entités, comme les animaux supérieurs ou Dieu). Le fait que cette substance centrale spéciale (l'esprit) soit présumée (induite plutôt que déduite) ne signifie pas nécessairement qu'elle est inventée. Pour l'induire, nous faisons référence à des phénomènes vécus, des considérations conceptuelles et possiblement des intuitions personnelles directes du soi. Bien qu'aucun élément unique ne soit une preuve définitive de l'âme, un grand nombre d'indices peuvent suggérer son existence.

Œuvres d'Avi Sion

Avi Sion est l'auteur de plusieurs ouvrages sur la logique et la philosophie : Future Logic (1990) ; Judaic Logic (1995) ; Buddhist Illogic (2002) ; Phenoménologie (2003) ; The Logic of Causation (1999, 2003, 2010) ; Volition and Allied Causal Concepts (2004) ; Ruminations (2005) ; Méditations (2006) ; Réflexions logiques et spirituelles (2008-9) ; A Fortiori Logic (2013). Ces ouvrages peuvent être librement étudiés à : www.TheLogician.net.

ISBN 978-1495928628