Avis concernant cette traduction
Ce livre est une traduction automatique du texte original anglais, réalisée à l'aide d'outils de traduction automatique. Il n'a été ni vérifié ni corrigé par l'auteur ni par aucune autre personne. Des erreurs, des inexactitudes, des formulations maladroites ou des problèmes de mise en page peuvent donc s'y trouver. L'édition originale anglaise fait foi.

CRITIQUE LOGIQUE DES DOCTRINES BOUDDHISTES

Une compilation thématique

Avi Sion, Ph.D.

© Copyright Avi Sion, 2002-2017.

Protégé par les conventions internationales et panaméricaines sur le droit d'auteur.
Tous droits réservés.
Aucune partie de ce livre ne peut être reproduite de quelque manière que ce soit.
ou stockés dans un système de récupération ou transmis,
sans l'autorisation expresse de l'auteur-éditeur,
sauf en cas de brèves citations accompagnées des mentions de source appropriées.

Fièrement autoédité par Avi Sion,
Genève, Suisse.

www.TheLogician.net
avi-sion@thelogician.net

Informations de catalogage de la bibliothèque :

Sion, Avi
Critique logique des doctrines bouddhistes
Une compilation thématique

Pas d'index, pas de bibliographie

Abstrait.

Critique logique des doctrines bouddhistes Il s'agit d'un recueil thématique d'Avi Sion. Ce volume rassemble les essais qu'il a écrits sur ce sujet pendant une quinzaine d'années après la publication de son premier ouvrage sur le bouddhisme, * *L'Illogisme bouddhique* *. On y trouve des exposés et des critiques empiriques et logiques de nombreuses doctrines bouddhistes (mais pas toutes), telles que l'impermanence, l'interdépendance, la vacuité et le rejet du soi ou de l'âme. Ce recueil inclut son essai le plus récent, consacré à la doctrine des cinq skandhas.

Contenu

Avant-propos 5
1. La fausse logique de Nagarjuna 8
   1. Erreurs dans l'œuvre de Nagarjuna 8
   2. Le tétralemme 10
   3. Ni réel ni irréel 15
   4. Mauvaise utilisation du dilemme 23
2. Le privilège de Nagarjuna 26
   1. Ne prétendez à rien ? 26
   2. Pure supercherie 29
   3. Non-appréhension des non-choses 36
   4. Une impossibilité formelle 41
3. Philosophie et religion 46
   1. Raison et foi 46
   2. Différents motifs 48
   3. Jugements sages 52
   4. Les bonnes attitudes 55
4. Dépourvu de soi 57
   1. Critiques fallacieuses de l'identité 57
   2. Ce que pourrait être le « vide » 68
   3. Sentiment de vide 76
5. Le soi ou l'âme 79
   1. Soi abstrait *vs.* soi concret 79
   2. À propos de l'âme 91
   3. À propos du divin 95
6. « Tout est la cause de tout » 103
   1. L'idée de codépendance 103
   2. Conclusions de la première phase des études 111
   3. Conclusions de la deuxième phase des études 115

4. Conclusions de la troisième phase des études 122

7. Comprendre le soi 126
1. Le moi individuel dans le monisme 126
2. L'impression de soi 132
3. Distinguer le moi 139
8. Méditer sur soi-même 144
1. Se débarrasser de son ego 144
2. Avec ou sans soi 148
3. Esprit ou matière 153
9. Impermanence 160
1. L'impermanence : concept et principe 160
2. Non pas une essence, mais une entité 167
3. Soulagement de la souffrance 175
10. Discours illogique 181
1. Le jeu de la surenchère 181
2. Dans le discours bouddhiste 185
3. Appeler un chat un chat 194
11. Causalité et changement 201
1. Théorie bouddhiste de la causalité 201
2. Une logique formelle du changement 206
3. Critique bouddhiste du changement 208
4. Différents niveaux de connaissances 212
12. Impermanence et âme 218
1. Impermanence 218
2. Le déni bouddhiste de l'âme 226
3. Les lois de la pensée en méditation 232
13. Statut épistémologique 239
1. Le statut des perceptions sensorielles 239
2. Le statut des rêves et des rêveries 246
3. L'état des conceptions 252
14. Esprit et âme 258
1. Contemplez l'esprit 258
2. Contemplez l'âme 266

3. La théorie bouddhiste de l'absence d'âme .. 270
15. Perspectives historiques 279
1. Historicité bouddhiste 279
2. À propos de l'idolâtrie bouddhiste 282
3. Le messianisme bouddhiste 289
4. Assimilation du bouddhisme 292
5. Raison et spiritualité 295
16. La doctrine des cinq skandhas 300
1. Ma propre lecture phénoménologique ..301
2. Une lecture psychologique plus orthodoxe 305
3. Une thèse purement mécaniste 311
17. La doctrine des cinq skandhas (suite) ...316
1. Les aspects métaphysiques 316
2. Âme et vide 319
3. En conclusion 339
Références principales 344

Diagrammes

Figure 1. Trois types de continuité…..66
Figure 2. Comment les sujets et les objets momentanés donnent naissance à des abstractions…80
Figure 3. Visualisations de la négation…183
Figure 4. Matière, esprit et âme présentés comme les trois dimensions de l'existence…322

Avant-propos

Ce volume constitue une analyse critique, principalement fondée sur des critères logiques, de certaines des principales doctrines bouddhistes, notamment l'impermanence, l'interdépendance, la vacuité, le déni de soi et l'affirmation des « cinq skandhas ».

Les essais réunis ici ont été écrits par Avi Sion, de manière sporadique sur une quinzaine d'années, après la publication en 2002 de son premier ouvrage sur le sujet, * *L'Illogisme bouddhique** . Ces essais étaient initialement dispersés dans plusieurs de ses livres, notamment : **Phénoménologie** , **La Logique de la causalité** , **Volition et concepts causaux apparentés** , **Réflexions * , **Méditations * et **Réflexions logiques et spirituelles **. Le dernier essai, consacré à la doctrine des cinq skandhas, n'a pas encore fait l'objet d'une publication officielle (hormis en ligne).

Les essais réunis ici traitent essentiellement des mêmes sujets, mais avec une ampleur et une profondeur croissantes. Les thèmes sont récurrents, mais les problématiques sont progressivement clarifiées et approfondies. La réflexion de l'auteur sur le sujet a évolué, mais ses conclusions générales demeurent sensiblement les mêmes : nombre de doctrines traditionnelles du bouddhisme peuvent faire l'objet d'une critique soutenue d'un point de vue objectif et logique (à la fois inductif et déductif).

Les essais sont classés plus ou moins chronologiquement, bien que certains essais plus récents soient placés avant les plus anciens pour des raisons littéraires. Les essais portant sur des sujets connexes et écrits à la même époque sont regroupés en

chapitres communs ; en revanche, les chapitres traitant de sujets similaires, mais écrits à des époques différentes, peuvent être éloignés les uns des autres. L'objectif, dans ce cas, est d'éviter la monotonie et de rendre le texte plus accessible. Généralement, lorsqu'un sujet est abordé à nouveau, les arguments ne sont pas inutilement répétés, mais de nouveaux arguments sont introduits.

L'auteur de ces essais critiques n'a jamais eu de motivation hostile. Il n'a aucune animosité envers le bouddhisme, bien au contraire. Il respecte de nombreux aspects de cette religion et reconnaît s'en être inspiré et enrichi personnellement et philosophiquement. Cependant, malgré cette influence, il ne se considère pas comme bouddhiste. Par ailleurs, il convient de préciser que, bien qu'il pratique la méditation régulièrement depuis de nombreuses années et en ait tiré de nombreux bienfaits, il ne prétend pas avoir atteint l'illumination.

Il convient également de préciser que les écrits de cet auteur sur le bouddhisme ne prétendent pas être des études universitaires sur la littérature ou l'histoire du bouddhisme. De nombreuses études de ce type existent déjà, et il en a bien entendu pris connaissance. Son objectif n'est pas d'étaler son érudition, mais d'approfondir la pensée. Ses écrits s'attachent à examiner les concepts, les théories et les méthodes présents dans de nombreux textes sources bouddhistes et dans des ouvrages modernes consacrés au bouddhisme. Peu lui importe qui a dit quoi, ni quand ; ce qui compte pour lui, c'est la crédibilité, ou du moins la plausibilité, des propos tenus.

L'auteur n'adhère pas à une approche purement religieuse des doctrines examinées ; sa loyauté première va à la raison. Il ne relaie pas naïvement les affirmations ou les dogmes bouddhistes, ni ne se livre à

l'apologie. Chercheur sincère, il aspire à la vérité objective plutôt qu'au réconfort émotionnel. Il ne s'intéresse pas aux illusions agréables, mais s'attache à connaître les faits, ou du moins à évaluer la validité logique de chaque thèse. Son ouvrage s'adresse à un public partageant les mêmes convictions.

Tout ceci est dit en raison des réactions négatives que le précédent ouvrage de l'auteur, * *L'Illogisme bouddhique* *, a suscitées chez certains lecteurs. Ce livre figure parmi ses publications les plus lues ; or, si de nombreux lecteurs ont exprimé leur plaisir et leur gratitude, d'autres, au contraire, ont vivement critiqué l'auteur. L'auteur, je le répète, n'éprouve aucune antipathie envers le bouddhisme, ni aucune intention polémique en écrivant certaines critiques à son sujet. Son approche est clinique et impartiale.

L'auteur aborde les doctrines juives, auxquelles il s'intéresse également, avec la même rigueur et la même exigence. Ses intérêts bouddhistes et juifs ne sont pas, à ses yeux, contradictoires ; au contraire, ils se complètent et s'enrichissent mutuellement. De plus, bien que ces deux courants lui aient beaucoup apporté sur les plans intellectuel et spirituel, il les a toujours considérés (et plus particulièrement depuis la rédaction de **Logique du futur** au début de la quarantaine) avec une saine dose de prudence et d'esprit critique.

Pour juger des doctrines à visée spirituelle, il faut toujours se référer à la logique et à la philosophie, au sens le plus rationnel du terme. Les affirmations factuelles, théoriques et méthodologiques de ces doctrines doivent être soumises à un examen rigoureux. Lorsqu'on est novice et qu'on assimile encore les idées et les principes spirituels, on peut (et même on doit) les accueillir avec enthousiasme. Mais lorsqu'on a mûri et que ces idées et principes sont pleinement intégrés, il convient de les questionner, de

les analyser avec soin et de déterminer, au mieux de ses capacités, leur véritable valeur intellectuelle.

Il n'y a pas d'honneur à être naïf, ni à se soumettre aveuglément à un dogme, qu'il soit pour ou contre. Un penseur indépendant ne fait pas de favoritisme, mais s'efforce d'être scrupuleusement honnête et juste. C'est simplement respecter la réalité, refuser d'être dupé ou de duper. Le présent ouvrage se veut, nous l'espérons, une illustration de cette noble attitude.

(Écrit à la troisième personne par l'auteur, 2017.)

1. La fausse logique de Nagarjuna

Tiré de Buddhist Illogic (2002), chapitres 1-3 et annexe 1.

Le philosophe bouddhiste indien Nagarjuna (env. 113-213 apr. J.-C.), fondateur de l'école Madhyamika (voie du milieu), l'un des courants du Mahayana, qui a fortement influencé le bouddhisme chinois (Ch'an), coréen (Sôn), japonais (Zen) et tibétain, est souvent présenté par les bouddhistes comme l'un des plus grands philosophes du bouddhisme. On prétend qu'il était un maître de la logique, capable de démontrer l'illogisme de la logique. Mais en réalité, son discours n'est qu'une parodie malveillante de la logique ; c'est un sophisme éhonté. Ce chapitre contient quelques extraits de * *L'Illogisme bouddhique** , ouvrage dans lequel j'analyse les principaux arguments de Nagarjuna [1].

1. Erreurs de raisonnement dans l'œuvre de Nagarjuna

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

Le sophisme du tétralemme.

> Cela consiste à traiter les combinaisons « à la fois A et non-A » (contradiction) et « ni A ni non-A » (inclusion du milieu) comme des

[1] Telles qu'elles sont présentées dans l'ouvrage de Hsueh-li Cheng *Logique vide* .

possibilités formelles. Mais celles-ci sont, dans tous les cas (c'est-à-dire quelle que soit la valeur de « A »), logiquement interdites d'emblée.

Le sophisme du dilemme indécis.

Cela consiste à présenter un dilemme comme irréfutable, alors qu'en réalité, une (ou plusieurs) de ses prémisses majeures est (sont) problématique(s) plutôt qu'affirmative(s). Un argument dilemmatique n'est valide que si toutes ses prémisses majeures sont des énoncés « si… alors… », et non si l'une d'entre elles est un énoncé « si… peut-être… alors… ».

Le sophisme du déni unanime.

Cela consiste à réfuter une théorie sur un sujet donné, et à faire croire que l'on réfute ainsi toutes les théories possibles. Or, pour être exhaustive, la réfutation doit en effet prendre en compte toutes les théories alternatives avant de tirer une telle conclusion négative.

Erreur de la prémisse non admise.

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

Sophisme de la théorie ou du terme imprécis.

Cela consiste à passer sous silence des détails ou des nuances importants, qui sont pourtant essentiels à la compréhension du terme ou de la théorie en question. Un terme ou une théorie doit être défini et précisé autant que possible dans le contexte des connaissances concernées, afin que les propositions relatives puissent être correctement testées.

Sophisme de l'équivoque.

Cela consiste à employer un même terme dans deux (ou plusieurs) sens différents au sein d'une même thèse, de manière à faire croire que ce qui a été établi pour l'un des sens l'est également pour les autres. Cette pratique est rendue possible par le flou qui entoure la définition des termes.

Erreur de raisonnement du concept qui remet en question la perception.

Cela consiste à utiliser un concept pour remettre en question la ou les perceptions qui l'ont initialement engendré. L'ordre des choses, c'est-à-dire la genèse du concept dans la connaissance, la manière dont il émerge par rapport à certaines perceptions, doit toujours être reconnu et respecté.

Le sophisme de la fixation inappropriée.

Cela consiste à prétendre qu'un terme dont le sens est intrinsèquement variable possède un sens fixe. Notamment, des termes comme « ceci », « ici » ou « maintenant » sont intrinsèquement variables, en ce sens que le même mot est toujours utilisé, même si l'objet, le moment ou le lieu auxquels il se réfère diffèrent ; ces termes ne restent pas figés à leurs référents une fois pour toutes.

Le sophisme du double standard.

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

2. Le tétralemme

La pensée philosophique et scientifique occidentale repose sur la logique aristotélicienne, dont les principes fondateurs sont les trois « Lois de la pensée ». On peut les résumer ainsi : « 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). Il est important de noter que ces lois ne sont pas de simples hypothèses, mais des prémisses incontestables de toute pensée humaine rationnelle [2].

Le *tétralemme* [3]est un dérivé des lois de la pensée, relatif à deux termes ou propositions quelconques, notés A et B, et à leurs contraires non-A et non-B. Quatre combinaisons de ces quatre termes sont concevables : « A et B » (tous deux), « non-A et non-B » (aucun), « 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, ce qui est contradictoire) et exhaustifs (*au moins l'un d'eux doit être vrai* , car s'ils étaient tous niés, alors « non A et non non-A » ou « non B et non non-B » ou les deux seraient vrais, ce qui contrevient au principe du tiers exclu).

---

[2] Voir mon ouvrage *Future Logic* (Genève : Auteur, 1996. Édition révisée), chapitres 2 et 20, et mes essais ultérieurs sur le sujet (publiés sur mon site web www.thelogician.net).

[3] Voir Cheng, pp. 36-38, à ce sujet. Il y fait référence à l'énoncé introductif du MT, ainsi qu'aux versets XVII:12a et XXIII:1a. Étymologie : du grec *tetra* (quatre) et *lemme* (alternatives). Terme forgé par opposition au dilemme « A ou non-A ».

Nagarjuna remplace B par A (il considère donc le cas où B = A) et affirme que les quatre combinaisons logiques possibles s'appliquent dans ce cas particulier, rendant ainsi les propositions « A et A (=B) », « non-A et non-A (=non-B) », « A et non-A (=non-B) » et « non-A et A (=B) » logiquement acceptables. **Il soutient ensuite qu'il existe quatre possibilités existentielles : l'affirmation de A (A + A = A), la négation de A (non-A + non-A = non-A), l'affirmation et la négation simultanées de A (A et non-A), et l'absence d'affirmation ou de négation de A (ni A ni non non-A).** Il utilise donc apparemment les principes et la terminologie de la logique commune pour aboutir à un résultat diamétralement opposé. Ceci donne à lui et à ses lecteurs l'impression qu'il est tout à fait raisonnable d'affirmer et de nier, ou de ne ni affirmer ni nier.

En logique aristotélicienne, les deux dernières alternatives sont d'emblée exclues : « A et non-A » par le principe de non-contradiction et « ni A ni non-A » par le principe du tiers exclu. Il ne reste donc que « A » ou « non-A ». La position anti-aristotélicienne peut être perçue, d'un point de vue positif, comme une position anti-nominaliste, nous rappelant que les choses ne sont jamais tout à fait ce qu'elles paraissent et qu'il est impossible de les classer ou de les étiqueter précisément. Mais, en définitive, elle vise à abolir la logique ; car sans lois de la pensée, comment distinguer le vrai du faux ?

La loi d'identité « A est A » est la conviction que toute chose possède une identité (quelle qu'elle soit précisément) plutôt qu'une autre, ou qu'aucune identité du tout. Elle affirme la possibilité ultime de la connaissance et rejette le relativisme pur et simple ainsi que l'obscurantisme. Nagarjuna vise à nier l'identité.

Il convient de noter ici qu'Aristote est très précis dans sa formulation du principe de contradiction, affirmant dans sa *Métaphysique :* « Un même attribut ne peut appartenir et ne pas appartenir *simultanément au même sujet sous le même aspect* » (italiques ajoutés). Ainsi, une formulation alternative des lois de la pensée serait le « trilemme » (appelons-le ainsi) : « *soit entièrement A, soit entièrement non-A, soit à la fois partiellement A et partiellement non-A* », ce qui exclut la quatrième alternative : « à la fois entièrement A et entièrement non-A ». La critique bouddhiste des lois de la pensée tire une partie de sa crédibilité du fait que l'on se réfère inconsciemment à ce « trilemme », en pensant superficiellement que des choses opposées peuvent effectivement se produire au même endroit à des moments différents, ou simultanément en différents lieux ou sous divers aspects, sans pour autant engendrer de difficulté logique insoluble. Mais il est clair que la position bouddhiste est bien plus radicale, puisqu'elle accepte une antinomie totale.

De même, concernant le principe du tiers exclu, qui affirme l'impossibilité de la situation « ni A ni non-A », l'incertitude quant à la réalité (A ou non-A) peut induire en erreur *et faire* croire que ce principe est sujet à débat. Or, il faut comprendre que ce principe logique est inductif, et non déductif : il affirme qu'au *terme* du processus d'acquisition des connaissances, on aboutira soit à « A », soit à « non-A », sans possibilité de troisième voie. Il n'exclut pas la possibilité d'une situation d'incertitude *intermédiaire* . La position de Nagarjuna exploite cette confusion.

Nagarjuna interprète la limitation inhérente au dilemme « A ou non-A » comme un « dualisme » arbitraire

propre aux penseurs ordinaires [4]. Cela démontre simplement qu'il comprend mal la formalisation (ou qu'il feint de la comprendre, dans le but de tromper les lecteurs crédules). Lorsque les logiciens utilisent une variable comme « B » et admettent que « non-A et B » et « A et non-B » sont tous deux possibles en principe, ils n'entendent pas cela comme une généralité applicable à *toutes* les valeurs de B (telles que « A »), mais seulement comme une affirmation générique

---

[4] Il est trompeur de parler de « dualité » ou de « dichotomie », comme le font souvent les bouddhistes, car cela suggère qu'une chose unitaire a été arbitrairement divisée en deux – et, incidemment, qu'elle aurait tout aussi bien pu être divisée en quatre. Or, au niveau perceptif, il n'y a ni choix ni « découpage ». Un phénomène qui apparaît est *une seule et même* chose, appelons-le **« un »** (un nom propre ou un « ceci » indicatif), et non une disjonction. La question de la « dichotomie » ne se pose qu'au niveau conceptuel. *La négation* est un acte rationnel : on ne peut parler de « non **-un** », de ce qui n'apparaît pas, qu'en se rappelant d'abord quelque chose de « **un** » qui est apparu précédemment (dans la sensation ou l'imagination). Lors de *la conceptualisation initiale* , deux phénomènes sont comparés et opposés, l'un à l'autre et à d'autres choses, sous un ou plusieurs aspects. La question est alors de savoir si ces phénomènes sont suffisamment similaires entre eux et suffisamment différents des autres pour être considérés comme « identiques » et désignés par un terme général (par exemple « A »), ou s'ils doivent être considérés comme « différents », ou encore s'il existe une incertitude. À *un stade ultérieur de la reconnaissance* , il nous faut décider si un troisième phénomène s'intègre à la classe formée pour les deux précédents (c'est-à-dire s'il relève de la catégorie « A »), s'il n'y intègre pas (c'est-à-dire s'il relève de la catégorie « non-A ») ou s'il demeure incertain. Dans ce dernier cas, nous nous demandons s'il s'agit d'un phénomène « A » ou « non-A », et nous précisons qu'il ne peut appartenir ni à l'un ni à l'autre.

applicable à *toute* valeur compatible de B. Dans le cas particulier où B = A, ces deux combinaisons doivent être éliminées car elles sont illégales (c'est-à-dire qu'elles enfreignent deux lois de la pensée).

La propriété des symboles mentionnée ci-dessus, à savoir leur applicabilité conditionnelle et limitée aux contraintes de cohérence, est manifeste dans toute la logique formelle, et Nagarjuna l'ignore totalement ici. Son objectif était bien sûr de verbaliser et de rationaliser la doctrine du Bouddha selon laquelle la vérité ultime transcende *le nom* et *la* forme (c'est-à-dire la discrimination et le discours), et n'est accessible qu'à une conscience transcendantale (la doctrine de la Double Vérité). Plus précisément, comme le souligne Cheng, Nagarjuna voulait démontrer que la logique est intrinsèquement incohérente et que, par conséquent, la raison n'est qu'une folie confuse à rejeter. Autrement dit, il ne cherchait pas (ici et ailleurs) à défendre un tétralemma avec B égal à A – ni même à affirmer que les choses sont à la fois A et non-A, ou ni A ni non-A – mais souhaitait nous amener à dépasser les distinctions conceptuelles et les jugements de la logique.

Mais comme nous l'avons vu, il n'atteint pas son but. Sa critique repose en effet sur une interprétation erronée de la science logique. Il prétend démontrer que la logique est confuse et contradictoire, mais en réalité, ce qu'il présente comme la thèse de la science logique n'est pas ce qu'elle affirme, mais précisément ce qu'elle interdit explicitement. De plus, même si la théorie logique menait effectivement à des contradictions, comme il le prétend, ce fait ne nous conduirait pas à son rejet sans un appel implicite à notre préférence pour la logique dans la pratique. Si la logique était fausse, les contradictions seraient acceptables. Ainsi, paradoxalement, Nagarjuna fait appel à notre habitude logique lorsqu'il nous recommande précisément

d'ignorer la logique. En somme, bien qu'il donne l'illusion qu'il est raisonnable d'abandonner la raison, il est facile de constater que sa conclusion est inévitable et ses moyens erronés.

3. Ni réel ni irréel

Mais Nagarjuna conçoit également la réalité ultime (« vacuité » [5]) comme une « voie du milieu ». [6]– de sorte que le monde de l'expérience ne saurait être considéré ni comme réel, ni comme irréel (« il n'y a rien, ni mental ni non mental, qui soit réel » et « cela ne peut être conçu comme irréel », rapporte Cheng). Dans ce contexte, Nagarjuna s'appuie manifestement sur l'une des disjonctions logiquement impossibles mentionnées plus haut, à savoir « ni A ni non-A » (précisons-le au passage). Je souhaite maintenant démontrer pourquoi l'affirmation de Nagarjuna paraît superficiellement raisonnable et vraie.

Comme je l'ai souvent précisé et expliqué [7], la connaissance doit être envisagée de manière phénoménologique (c'est la seule thèse épistémologique cohérente). Il faut commencer par reconnaître et observer *les apparences* en tant que telles, sans porter de jugement initial sur leur réalité ou leur illusion. À première vue, toutes les apparences semblent suffisamment *réelles* . Mais après un certain temps, il faut admettre que certaines apparences entrent en conflit avec d'autres et juger ces apparences

---

[5] Au-delà de la conscience de « Shunyata » se trouve une conscience plus vive appelée « Mahamudra », selon Trungpa. Mais ces subtilités ne nous concernent pas ici.

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

[7] Voir mon *ouvrage Future Logic* , chapitres 60 à 62, et mes essais ultérieurs sur le sujet.

(c'est-à-dire une ou plusieurs de celles en conflit) comme *illusoires* . Puisqu'il n'y a rien dans notre « monde » que des apparences, toutes les apparences restantes qui ne sont pas jugées comme illusoires (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.

Autrement dit, la distinction entre apparences réelles et illusions émerge au sein même du monde des apparences, se limitant à classer certaines d'une manière et d'autres d'une autre. Nous n'avons de concept de réalité ou d'illusion qu'en référence à l'apparence. Utiliser la catégorie de réalité pour désigner quelque chose *qui dépasse* l'apparence constitue un détournement de concept, une extrapolation qui ignore la genèse même du concept dans le contexte de l'apparence. Appliquer le concept d'illusion à *toutes* les apparences, sous prétexte que certaines apparences sont des illusions, est une généralisation injustifiée qui ignore comment ce concept émerge en référence à un événement spécifique (à savoir, l'incohérence entre certaines apparences et la diminution conséquente de leur crédibilité intrinsèque). De plus, affirmer qu'aucune apparence n'est réelle ou que toutes sont des illusions est contradictoire, car une telle affirmation relève logiquement de la catégorie de l'apparence.

L'illusion existe sans pour autant être réalité ; elle existe en tant qu'apparence. Le réel est également apparent, du moins en partie. Par conséquent, l'apparence en soi ne saurait être comprise comme la réalité (puisque certaines apparences sont illusoires), ni assimilée à l'illusion (puisque toutes les apparences n'ont pas été, ou ne peuvent être, illusoires). L'apparence est ainsi le *terrain d'entente* des réalités et des illusions, leur caractéristique commune, la synthèse

dialectique de ces thèses et antithèses. Elle est un genre, dont les apparences et les illusions sont des espèces mutuellement exclusives. (La différence entre apparence et existence est une autre question, que j'ai traitée ailleurs ; en résumé, l'existence est un genre d'apparence et de non-apparence, ces dernières étant relatives à la conscience, tandis que la première est supposée indépendante.)

Aucune de ces observations ne permet de conclure que les apparences ne sont « ni réelles ni irréelles » (en supposant que « irréel » signifie « non réel »). On peut seulement affirmer 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 impliquée par la réalité et l'illusion, mais ne les implique pas ; car la réalité et l'illusion sont contradictoires, de sorte qu'elles ne peuvent être à la fois vraies et à la fois fausses. De plus, *inductivement* , l'apparence implique la réalité, jusqu'à ce qu'elle soit jugée illusoire (en raison de la découverte d'une incohérence).

Plus précisément, toutes les apparences sont initialement considérées comme réelles. Toute apparence contradictoire est (déductivement) illusoire, et sa contradiction est par conséquent évidente et (déductivement) réelle. Toutes les autres apparences restent considérées comme réelles tant qu'elles ne sont pas contestées. Celles qui sont contestées doivent être évaluées de manière dynamique. Lorsqu'une apparence est contredite par une autre, le conflit entre elles les met toutes deux en doute, et elles deviennent donc initialement *problématiques* . Par la suite, leur crédibilité relative doit être provisoirement évaluée dans le contexte global des connaissances empiriques et rationnelles disponibles – et réévaluée de manière répétée, à mesure que ce contexte 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 de relativement *improbable* (proche de l'illusion). À la limite, elles peuvent être caractérisées comme étant respectivement (inductivement) 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).

> Plus précisément, *les perceptions pures* (c'est-à-dire les apparences concrètes, les phénomènes) ne sont jamais illusoires. Le jugement de valeur relatif à l'« illusion » ne concerne que les concepts (c'est-à-dire les apparences abstraites, les « universaux »). Dire d'une perception qu'elle était illusoire signifie simplement que nous l'avons mal interprétée. Autrement dit, ce que nous considérions initialement comme une perception pure contenait en réalité *un mélange de concept* , qui s'est avéré erroné. Par exemple, je vois certaines formes et couleurs au loin et je pense « voilà une fille à vélo », mais en m'approchant, je réalise que je n'ai vu qu'un tas d'ordures au bord de la route. La perception pure, ce sont les formes et les couleurs que je vois ; la fausse interprétation est « fille à vélo », l'interprétation plus juste est « tas d'ordures ». La perception initiale n'a pas changé, mais ma proximité accrue y a ajouté des détails perceptifs. Ma première impression était correcte, seul mon jugement initial était erroné. Je revois ce dernier concept, non pas par des moyens supérieurs à la connaissance, mais

simplement par une *perception et une conception plus poussées* .

À proprement parler, la perception n'est donc jamais en cause ; ce sont nos conceptions que nous évaluons. Il est vrai qu'en pratique, il est souvent très difficile d'isoler une perception de son interprétation, c'est-à-dire des concepts qui y sont rattachés. Notre perception des choses est, en effet, dans une large mesure « eidétique ». Ce fait ne doit cependant pas nous amener à rejeter toute perception (comme le font rapidement nombre de philosophes occidentaux, ainsi que des bouddhistes), ni même toute conception. Les « impuretés » conceptuelles des perceptions ne sont pas nécessairement erronées. Nous savons qu'elles étaient erronées lorsque nous décelons un motif précis de contestation : une contradiction logique ou empirique. Tant que nous ne trouvons pas un tel défaut précis, elles peuvent être considérées comme justes. Cela signifie simplement que nous devons appliquer les règles de l'adduction [8]à nos interprétations immédiates des perceptions individuelles, tout comme nous le faisons pour les théories complexes relatives à des ensembles de perceptions. Ces règles sont universelles : aucun jugement n'échappe à l'exigence d'un examen attentif et d'une réévaluation.

Or, à la lumière du récit de Cheng et de certaines citations de Nagarjuna qu'il contient, on pourrait

[8] L'adduction considère toute connaissance conceptuelle comme hypothétique, à tester sans cesse – en concurrence avec toutes les hypothèses alternatives concevables – en se référant à toute la logique et à l'expérience disponibles.

interpréter ce dernier comme ayant voulu exprimer précisément ce que j'ai dit. Par exemple, Cheng écrit[9] : « Ce que Nagarjuna voulait nier, c'est que les phénomènes empiriques… soient absolument réels… Cependant, [cela] ne signifie pas que rien n'existe. *Cela n'annule rien dans le monde* » (c'est moi qui souligne). J'interprète cette non-annulation comme une reconnaissance de l'apparence comme fondement minimal de la connaissance. Nagarjuna a peut-être éprouvé des difficultés à élaborer une terminologie appropriée (distinguant existence, apparence et réalité, comme je le fais ci-dessus), sans doute influencées par son penchant pour les affirmations paradoxales qui semblaient exprimer et confirmer la doctrine mystique bouddhiste.

Mais si tel est son propos, alors il n'est pas parvenu à une « voie médiane » (un rejet du principe du tiers exclu), mais seulement à une « voie commune » (un terrain d'entente admis). À mes yeux, il ne s'agit pas d'un mince accomplissement – la découverte philosophique de la phénoménologie ! Mais pour lui, ce serait trivial, voire contre-productif, car ce qu'il cherche, c'est à nier la conscience ordinaire et ses raisonnements limitants, pour accéder ainsi à une conscience différente, supérieure, capable d'atteindre la vérité transcendantale ou la réalité ultime.

Il est intéressant de noter que le rejet effectif de la réalité par l'école Madhyamika de toute apparence ne fut pas accepté par une école ultérieure de la philosophie Mahayana, celle des Yogachara (VIIe-VIIIe siècles). Cheng décrit ainsi la position de ces derniers[10] : « Tout objet, mental ou non, peut être logiquement ou dialectiquement démontré comme

9 P. 42.
10 P. 25.

illusoire. Mais pour être illusoire, il faut qu'il existe une certaine pensée sujette à l'illusion. *Le fait même de l'illusion prouve l'existence et la réalité d'une certaine conscience ou d'un certain esprit* . Affirmer que tout ce qui est mental et non mental est irréel relève du suicide intellectuel. Il faut au moins admettre la réalité de quelque chose pour que parler d'illusion ait un sens » (italiques ajoutés). Tel est le sens de l'argument phénoménologique que je présente ci-dessus, bien que ma conclusion finale diffère nettement de celle des Yogachara, selon laquelle tout est conscience ou esprit (une forme d'idéalisme), mais laisse ouverte la possibilité de juger et de classer les apparences comme matière ou esprit en fonction de diverses considérations.

Le rejet du dualisme par l'école Madhyamika va jusqu'à affirmer que la vacuité ne se trouve pas dans le nirvana, antithèse du samsara (selon la conception bouddhiste antérieure), mais dans ce qui n'est ni le samsara ni le nirvana. En réalité, des affirmations similaires se retrouvent dans le Canon Pali, c'est-à-dire dans les écoles Theravada bien plus anciennes, ce qui démontre qu'il ne s'agit pas d'une construction spécifiquement Mahayana. La différence réside dans l'accentuation : ces affirmations, relativement rares dans la période antérieure, sont devenues la norme et sont fréquemment reprises dans la période postérieure. On en trouve un exemple dans le *Dhammapada* , un sutra datant du IIIe siècle avant notre ère [11], soit quatre ou

[11] Il s'agit vraisemblablement de la date de composition, bien que le traducteur, Juan Mascaro, dans son introduction, indique « compilé » à cette époque, ce qui semble suggérer une composition antérieure. Ce commentaire ne précise pas à quelle date le sutra aurait été mis par écrit pour la première fois. Si cette mise par écrit est beaucoup plus tardive, par exemple durant la période de

cinq siècles avant Nagarjuna. Ici, le samsara est comparé à un cours d'eau ou à sa rive actuelle, et le nirvana à la rive opposée ; et il nous est demandé de transcender ces deux extrêmes.

« Lorsque tu auras traversé le fleuve du Samsara, tu atteindras le Nirvana… Celui qui a atteint l'autre rive accède alors à la vision suprême et tous ses liens sont brisés. Celui pour qui il n'y a ni cette rive ni l'autre, ni les deux… »

Une telle formule est légitime si on l'interprète comme un avertissement : *la poursuite* du nirvana (l'éveil et la libération) constitue un obstacle à son accomplissement, une forme subtile de samsara (l'ignorance et l'attachement). Il n'y a aucune contradiction à affirmer que *la conception du* nirvana comme but de l'action nous maintient dans le samsara – il s'agit d'une simple affirmation causale. Cette formule est également logiquement acceptable si on la considère comme un rappel qu'aucun mot ni concept – pas même « samsara » ou « nirvana » – ne peut saisir ou transmettre toute la portée des significations voulues (autrement dit, « pas » devrait être plus précisément remplacé par « 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 prisonniers du samsara, mais peut continuer d'y exister et d'y agir, d'une manière distinctement détachée de tout attachement.

---

cristallisation de la pensée mahayana, entre 100 avant notre ère et 100 de notre ère, cette dernière a pu influencer les moines qui l'ont transcrit. Voir le chapitre 26 (383-385) pour la citation.

Mais il serait contradictoire de parler de la « vacuité » comme n'étant « ni le samsara ni le nirvana », puisque le nirvana, en tant que concept, est originellement défini comme non-samsara ; la vérité ne saurait être une troisième voie. Tout au plus, on pourrait dire que la vacuité est un niveau supérieur de nirvana (au sens élargi), à ne pas confondre avec le niveau inférieur désigné par le terme originel de nirvana, ni bien sûr avec le samsara. Dans ce cas, le nirvana (au sens générique du terme, signifiant littéralement non-samsara) englobe à la fois une catégorie supérieure et une catégorie inférieure ; et l'affirmation « ni le samsara ni le nirvana inférieur » est alors compatible avec l'affirmation « nirvana supérieur ». Il existe une différence fondamentale entre un langage poétique, expressif et dramatique, et son interprétation littérale.

4. Mauvaise utilisation du dilemme

Comme nous le verrons plus loin, Nagarjuna présente souvent ses arguments sous forme de dilemmes. Permettez-moi donc de vous donner un aperçu de la logique formelle du dilemme. La forme qu'il utilise généralement est ce que les logiciens appellent le « dilemme constructif simple », qui se présente comme suit :

> Si X, alors Y – et si non X, alors Y
>
> (les principales prémisses, ou « cornes » du dilemme)
>
> mais soit X, soit non X
>
> (la prémisse mineure, non énoncée si elle est évidente)
>
> donc, Y

(la conclusion)

où « X » et « non X » désignent des propositions à l'étude et « Y » la conclusion intermédiaire et finale (explicite ou implicite). Chez Nagarjuna, « Y » a généralement une connotation négative (« Z est dénué de sens, impossible ou absurde »), affirmant ainsi que les propositions concernées (« X » ou « non X »), ou les concepts qu'elles impliquent, sont erronées.

Le raisonnement est donc le suivant : les prémisses majeures (ou « cornes » ou « pointes ») visent à démontrer que les deux thèses, « X » et « non X », mènent chacune à une proposition « Y » ; la prémisse mineure nous rappelle que ces thèses s'excluent mutuellement et épuisent toutes les alternatives possibles (elle « prend le dilemme à bras-le-corps »), et la conclusion finale est qu'il ne reste que « Y », leur implication commune. Ce type d'argument se *vérifie aisément* , par exemple en contraposant les prémisses majeures, pour obtenir « si non Y, alors X et non X » ; puisque « non Y » implique le paradoxe « X et non X », il s'ensuit que son contraire « Y » est vrai.

Notez que le dilemme ci-dessus est à double volet, c'est-à-dire qu'il considère deux thèses alternatives, « X » et « non X ». Il est également possible – et Nagarjuna le fait – de recourir à un raisonnement dilemmatique avec trois volets (ou plus) dans la prémisse majeure et une disjonction triple (ou plus) dans la prémisse mineure. Ces raisonnements se présentent sous la forme suivante (en résumé) :

« si A ou B ou C…, alors Y ;

mais soit A, soit B, soit C…;

donc Y"

– et elles peuvent être validées de la même manière [12].

Parfois, l'argument de Nagarjuna n'est pas rigoureusement dilemmatique , mais donne seulement l'impression de l'être. Cela se produit lorsque le contenu de « Y » se résume à « Z *ne peut être établi* comme significatif, possible ou cohérent », c'est-à-dire lorsqu'il exprime *un doute plutôt qu'une négation* . Le dilemme n'est valide (c'est-à-dire qu'il ne peut être validé que comme nous l'avons montré) que si les prémisses majeures sont des énoncés « si/alors » valides, c'est-à-dire à condition que « Y » soit une proposition *assertorique qui découle logiquement* de « X » ou de « non X ». Il n'est pas valide si « Y » est simplement *problématique* étant donné « X » et/ou « non X ». Il ne faut pas confondre la forme « si X, sûrement Y » avec « si X, peut-être Y » ; la première signifie « si X, *alors* Y » et la seconde signifie « si X, *non, alors non* Y » ; cette dernière n'est pas logiquement équivalente à la première, mais simplement une variante. De même, *mutatis mutandis* , dans le cas de « si non X », bien sûr.

Lorsque l'une ou les deux prémisses majeures présentent cette forme moins définie, la seule conclusion possible est « *peut-être* Y » (c'est-à-dire que le contenu « Z *pourrait être* dénué de sens, impossible ou absurde »), ce qui revient à dire qu'aucune conclusion définitive n'est tirée, puisque « peut-être Y » peut être affirmé *ab initio* pour n'importe quoi. Au mieux, on pourrait considérer que « Y » est légèrement plus confirmé par l'argument, autrement dit que la probabilité du « peut-être » a augmenté progressivement ; mais cela ne prouve pas « Y » par

---

12 *Reductio ad absurdum* : nier la conclusion tout en maintenant la prémisse mineure conduit à la négation de la prémisse majeure.

déduction. Un dilemme, rappelons-le, n'est valide que si ses prémisses sont assertives ; il est invalide si l'une ou les deux sont simplement problématiques. Or, comme nous le verrons, Nagarjuna considère parfois ce pseudo-dilemme comme équivalent à un dilemme, et la *non-* conclusion « peut-être Y » comme équivalente à une conclusion *négative* « Y ». Il s'agit là d'un raisonnement fallacieux de sa part.

2. Le privilège de Nagarjuna

Tiré de Ruminations (2005), chapitre 5:2-5.

1. Ne prétendez rien ?

Le [13]philosophe bouddhiste Nagarjuna (Inde, *vers* 150-250 apr. J.-C.) s'attaquait à toutes les thèses qu'il considérait comme rationnelles par tous les moyens qu'il considérait comme logiques, et déclarait son propre discours à l'abri de tout examen et de toute critique, en disant (selon une traduction) :

> « Si j'avais une thèse, je serais en faute ; puisque je suis le seul à n'avoir aucune thèse, je suis le seul à être sans faute » (VV 29) [14].

---

[13] Il va sans dire que les commentaires qui suivent ne constituent pas une attaque contre le bouddhisme, mais contre la rhétorique de Nagarjuna. Le bouddhisme est mal servi par de tels jeux. Je pense à Nagarjuna chaque fois que je lis le verset 306 du *Dhammapada* : « Celui qui dit ce qui n'est pas… et celui qui dit n'avoir pas fait ce qu'il sait pertinemment avoir fait… a péché contre la vérité. » Pour moi, il n'est qu'un philosophe parmi d'autres ; son intérêt pour le bouddhisme est secondaire (tout comme son statut de saint aux yeux de beaucoup).

[14] Nagarjuna, dans *Vigraha Vyavartani* (*Éviter les arguments*), verset 29. La traduction utilisée ici est celle de « Namdrol » sur le forum E-Sangha Buddhism (http://www.lioncity.net/buddhism/index.php?s=d8946a5bcb1f56f3e9e21a108125823f&showtopic=5604&st=100&#entry82577). Il convient toutefois de noter que le mot « seul » dans cette traduction pourrait ne pas figurer dans l'original,

Le premier aspect de la déclaration de Nagarjuna est une **affirmation audacieuse : celle de n'avoir aucune prétention.** Ceci est bien sûr contradictoire. Toute proposition qui se prétend significative et vraie (qu'elle porte sur une expérience concrète ou sur une abstraction, qu'elle soit positive ou négative) est une assertion, une prétention. Prétendre ne pas avoir de prétention tout en en formulant une clairement constitue une violation du principe d'identité : c'est nier qu'un fait soit un fait.

Il est impossible de réfuter ou de critiquer logiquement les thèses ou les méthodologies d'autrui sans soumettre son propre discours à l'évaluation. Toute réfutation ou critique est un discours, et tout discours est susceptible d'examen logique. Prétendre à la possibilité logique d'une dispensation est malhonnête (et si une telle prétention est déjà grave, elle l'est d'autant plus lorsqu'elle est formulée explicitement).

Le discours de Nagarjuna était en réalité (comme je le démontre dans **L'Illogisme Bouddhiste**) un véritable festival d'arguments fallacieux, une simple parodie de la logique se faisant passer pour telle. Mais il savait que les personnes non initiées à la logique se laisseraient prendre au piège, et il scella leur destin intellectuel par cette affirmation trompeuse. Afin d'étouffer toute discussion ultérieure, il les induisit en erreur en leur faisant croire qu'il avait simplement mis en évidence l'absurdité logique de la logique et de toutes les doctrines qui en découlent, sans pour autant avoir lui-même proposé aucune méthodologie ni doctrine propre.

---

d'après d'autres traductions que j'ai consultées, même si cela semble correspondre à l'intention de Nagarjuna.

Non seulement sa prétendue réfutation de la raison était truffée d'erreurs de raisonnement, mais sa conclusion, « affirmation sans fondement », était une parodie de logique et de sincérité. Il se contente de dire « Je n'affirme rien » et nie obstinément que cette déclaration constitue une affirmation. J'qualifie cela de manipulation psychologique éhontée, motivée par un désir de supériorité. Il exploite cyniquement la crédulité de certains pour les dominer intellectuellement.

Le second aspect de la déclaration de Nagarjuna ci-dessus peut être interprété comme une version atténuée du paradoxe du menteur, puisqu'il affirme : « **Tous, sauf moi, sont dans l'erreur »** . Bien qu'une telle affirmation ne soit pas en soi incohérente (Dieu pourrait concevablement la prononcer en toute vérité), elle prête logiquement à caution, car elle *s'auto-exempte* .

En substance, cela revient à dire : « Je suis le seul être humain à posséder la connaissance ; je sais que tous les autres en sont incapables. » Seul un imbécile se laisse abuser par une telle prétention, dénuée de fondement, à s'arroger un privilège. La raison considère que tout être humain est, en théorie, susceptible d'acquérir la connaissance moyennant un effort suffisant, même si tous n'atteignent pas leur plein potentiel de la même manière. La raison exige que le discours soit raisonné et équitable, c'est-à-dire fondé sur *des normes générales communes* permettant de déterminer le vrai et le faux.

Si Nagarjuna fondait sa critique des moyens humains ordinaires d'accès à la connaissance sur l'affirmation d'avoir atteint un *« niveau supérieur » de conscience* (c'est-à-dire l'éveil bouddhiste ou la prophétie biblique), nous ne pourrions pas le contredire de manière convaincante (étant incapables de prouver ou

de réfuter de telles affirmations empiriques). Mais il ne se base pas sur une telle affirmation ; il tente de réfuter la raison par un discours logique *ordinaire* . Dès lors, il devient une cible légitime pour la logique.

L'affirmation d'infaillibilité est alors perçue comme une arrogance manifeste, un manque de respect pour les autres penseurs. En déclarant « Je suis le seul à être exempt de toute critique », l'auteur s'octroie de manière agressive un privilège : il serait le seul détenteur du savoir ; tous les autres seraient des idiots ou des malhonnêtes. Il s'agit d'un discours totalitaire et dictatorial.

Comparez ce méprisant « vous ne savez rien » à l'affirmation inclusive « je (ou nous) ne savons rien ». Cette dernière – même si elle sous-entend « je sais que je ne sais rien » et est donc incohérente – est au moins modeste ; à tel point qu'un tel aveu est largement considéré comme une marque de sagesse (et il est louable, sous une forme modifiée, c'est-à-dire « je ne sais *presque* rien, très peu »).

L'auto-exemption est une forme insidieuse d'incohérence, car elle repose sur *un double discours* . Celui qui s'en prévaut présente des arguments en apparence rationnels contre l'expérience et la logique humaines, sans se demander comment lui-même (un être humain ordinaire) est parvenu (par les moyens cognitifs mêmes qu'il rejette) à ce savoir prétendument vrai. L'auteur critique autrui, mais ne s'autocritique pas avec la même rigueur.

Il s'agit d'un raisonnement fallacieux, fréquent chez les prétendus philosophes sceptiques. Il se manifeste sous de nombreuses formes subtiles. Il est sage de toujours rester vigilant face à de telles pratiques, en appliquant le test réflexif présenté ici.

2. pure supercherie

En examinant plus en détail la déclaration de Nagarjuna ci-dessus, on peut ajouter ce qui suit.

Pour commencer, que signifie ici « ***avoir une thèse*** » ? Cela renvoie à toute croyance, explicite ou même tacite, à toute opinion, claire ou même vague, défendue (et considérée comme constituant une connaissance), à toute proposition que l'on soutient ou que l'on approuve implicitement par la logique. Le sujet abordé par Nagarjuna est ici tout résultat de la cognition rationnelle humaine, toute croyance, opinion ou doctrine à laquelle on peut parvenir, à tort ou à raison, par la conscience ordinaire, c'est-à-dire par l'expérience, la négation, l'abstraction, la formulation d'hypothèses, le raisonnement inductif ou déductif.

Que signifie ici « *être en faute* » ? Cela fait référence au fait de commettre une erreur dans le processus d'observation ou de raisonnement, de sorte qu'une thèse à laquelle on a adhéré se révèle en réalité une illusion plutôt qu'une réalité, fausse plutôt que vraie, erronée plutôt que correcte.

Comment déterminer le statut approprié à une thèse ? Nous le déterminons (à mon avis) *par l'application holistique de toute la science de la logique à la totalité des données de l'expérience* . Nos concepts cognitifs de bien et de mal sont eux-mêmes entièrement construits par la logique et l'expérience, sans recours à une justification extérieure extraordinaire (telle qu'une révélation prophétique ou une réalisation mystique, ou simplement l'autorité d'un grand personnage, d'un texte ou d'une institution religieuse).

Nagarjuna en est manifestement parfaitement conscient, mais il s'attache à nier la fiabilité indépendante de l'expérience et de la raison ordinaires. Sa stratégie, dans l'ensemble de son discours, comme

je l'ai démontré dans mon ouvrage « *L'Illogisme bouddhique »* , consiste à donner l'impression (aussi paradoxale soit-elle) que la logique peut être invalidée par la logique elle-même. Et cette double phrase, « Si j'avais une thèse, je serais en faute ; puisque je suis le seul à n'en avoir aucune, je suis le seul à être sans faute » , s'intègre parfaitement à son programme philosophique destructeur.

À première vue, cette phrase pourrait être interprétée comme un argument unique :

> Si X (une proposition est proposée), alors Y (une erreur est commise)
>
> mais pas X (pas de proposition)
>
> donc non Y (pas d'erreur)

Bien que cette apodose soit logiquement invalide, puisqu'elle nie l'antécédent pour nier le conséquent, Nagarjuna ne s'interdit pas de la laisser passer sans commentaire, sachant qu'elle suffira à convaincre certains, même s'il est parfaitement conscient que les esprits logiques la décèleront et la contesteront. Mais pour ce dernier public, il réserve une forme de manipulation plus subtile.

Il faut bien comprendre que le but de ce fameux verset 29 du discours de Nagarjuna est *de donner l'illusion d'une cohérence logique* . Il souhaite ainsi faire croire que son discours anti-rationnel est justifiable, qu'il bénéficie de l'approbation de la logique. Certes, il s'attaque en réalité à la logique ; mais simultanément, il doit feindre de l'utiliser, car il sait que cette manœuvre est nécessaire pour convaincre. Pour la plupart des gens, un vernis de logique (c'est-à-dire une simple rhétorique) suffit à apaiser leur esprit critique. Nous allons maintenant voir comment il s'y prend.

La première partie de l'affirmation de Nagarjuna, à savoir : « Si j'avais une thèse, je serais en faute », ne vise pas (contrairement à ce que certains ont supposé) à justifier l'ensemble de son discours. Elle n'y figure pas comme un argument d'une force intrinsèque, qui étayerait ou prouverait directement sa philosophie. Il ne s'agit certainement pas d'un principe logique évident, ni d'un axiome faisant l'unanimité, à partir duquel son discours pourrait être déduit ou même généralisé. Non, elle est elle-même une déduction et une application de la thèse principale de Nagarjuna, à savoir l'affirmation que « Toute connaissance humaine fondée sur l'expérience et la raison ordinaires est nécessairement erronée ».

Cette dernière affirmation sous-jacente constitue sa prémisse majeure dans une éducation productive (ici tacite), c'est-à-dire une éducation qui déduit une proposition hypothétique particulière à partir d'une proposition catégorique plus générale [15]. Cet argument est formellement valide et se présente comme suit :

> Tous les X (opinions) sont nécessairement Y (erronés) ;
>
> donc,
>
> Si ceci est X (une proposition est proposée), alors ceci est Y (une erreur est commise).

Ainsi, la première partie de l'affirmation de Nagarjuna apparaît comme une déduction plutôt que comme une assertion arbitraire. Elle est habilement présentée comme une application d'informations déjà admises, et non comme une assertion isolée. Admettant la prémisse, la conclusion en découle logiquement (c'est

---

15 Voir *Future Logic* , chapitre 29.3.

le vernis de la logique) – mais la prémisse est-elle pour autant admise ? Non. Notons également qu'une fois la conclusion apparemment tirée, elle peut, par généralisation, servir à renforcer la prémisse ; bien qu'il s'agisse d'un raisonnement circulaire, l'effet psychologique est saisissant.

De plus, Nagarjuna parvient, par cet argument productif implicite, à feindre la cohérence : il nous dit en substance : « Voyez, je ne me contente pas d'attaquer le savoir d'autrui, mais je suis prêt à appliquer la même rigueur critique au mien ! » Cette déclaration vertueuse n'est bien sûr qu'une illusion, car il ne remet pas en cause le principe général, mais le réaffirme simplement. Il n'a jamais établi que « Toutes les propositions sont fausses ». Sa posture est pseudo-logique.

Comme le précise la suite de sa déclaration, il ne considère pas que son discours relève de la règle critique qu'il a formulée. L'affirmation « Si j'avais une thèse, je serais en faute » est une hypothèse contrefactuelle ; son propre discours n'est jamais soumis au débat. Il semble ouvert d'esprit, mais il s'agit d'un jugement préconçu. Son intention est d'« éviter toute controverse » et de se placer d'emblée hors de la mêlée. Il semble d'abord admettre, puis nier avec véhémence que son propre discours soit le fruit d'une conscience ordinaire. Cette habile dérobade à la responsabilité cognitive a trompé bien des personnes.

Passons maintenant à la seconde partie de l'affirmation de Nagarjuna, à savoir : « Puisque je suis le seul à n'avoir aucune thèse, je suis le seul à être sans faute. » Comme nous l'avons déjà souligné, on peut y voir la prémisse mineure et la conclusion d'une apodose invalide, la première partie de l'affirmation constituant la prémisse majeure. On pourrait toutefois supposer, avec plus de bienveillance, que Nagarjuna entendait

une apodose valide, dont la prémisse majeure implicite serait la proposition évidente : « Si l'on n'a pas de thèse, on ne peut se tromper. »

On peut affirmer sans exagérer que cette prémisse est restée tacite simplement parce qu'elle est évidente et acceptée de tous. Il est vrai que si l'on ne prononce aucune parole, ne pense à aucune chose, ni même n'a aucune intention, si l'on ne nourrit aucune opinion, ne prétend à aucune connaissance, si l'on demeure silencieux intérieurement et extérieurement, on ne commettra jamais d'erreur. *Car le statut de vérité ou de fausseté ne s'applique qu'aux assertions significatives.*

Une pierre ne se trompe jamais, car elle est dépourvue de pensées. De même, une personne insouciante peut, par ignorance, cécité ou stupidité, commettre de nombreuses erreurs dans sa vie, mais ne commet aucune erreur au sens logique du terme, c'est-à-dire aucune erreur en proposant une idée inappropriée. Tout cela est si évident (et si vide de sens) qu'il est inutile de le débattre. L'apodose suivante est donc implicite dans la déclaration de Nagarjuna :

> Si ce n'est pas X (aucune proposition n'est proposée), alors Y (aucune erreur n'est commise)
>
> mais pas X (pas de proposition)
>
> donc non Y (pas d'erreur)

Cet argument repose sur une prémisse majeure véritable, et sa forme est valide. Cela confère à son discours une apparence de logique, lui permettant de convaincre davantage de personnes. Cependant, sa prémisse mineure demeure sujette à caution, voire réfutable ! (Par conséquent, sa conclusion est elle aussi sujette à caution.) Il tient pour acquis qu'il « n'a pas de

thèse », mais cette affirmation est loin d'être acquise. La prémisse majeure tacite masque la prémisse mineure.

De plus, il convient de noter que, bien qu'« avoir raison » implique « ne pas être en faute », l'inverse n'est pas nécessaire. Nagarjuna suggère que sa prétendue innocence implique la justesse de sa position, mais cela n'en découle pas ! Ce n'est que si sa critique de toutes les thèses opposées était correcte (ce qui est loin d'être vrai), et si sa thèse n'était pas susceptible d'une critique similaire et constituait donc la seule possibilité logique restante, qu'une telle conclusion pourrait être tirée.

Nagarjuna a bel et bien une thèse. Sa thèse principale, qui constitue l'objectif de tout son discours philosophique, est, comme mentionné précédemment, l'affirmation que « toute connaissance humaine fondée sur l'expérience et la raison ordinaires est nécessairement erronée ». Ceci, pour commencer, constitue une thèse – et une thèse sceptique de grande envergure, riche en implications négatives. C'est un principe de logique que *nier une thèse revient à affirmer une thèse contraire.* Son affirmation selon laquelle sa doctrine ne serait pas une thèse, dans sa prémisse mineure, n'est qu'une simple assertion arbitraire.

De plus, il « émet une thèse » à chaque fois qu'il formule une assertion, quelle qu'elle soit, y compris celle qui est ici examinée : « Si j'avais une thèse, je serais en faute ; or, puisque je suis le seul à n'en avoir aucune, je suis le seul à être irréprochable. » Notons que Nagarjuna considère qu'énoncer une affirmation négative revient en quelque sorte à « ne pas avoir de thèse » – or, la polarité d'une affirmation ne diminue en rien la nécessité de la justifier ; au contraire, on pourrait même affirmer que les affirmations négatives

sont plus difficiles à établir que les affirmations positives !

Il convient d'inclure dans ses « thèses » non seulement ses affirmations explicites, mais aussi toutes les présuppositions et suggestions implicites de son discours (comme la prémisse majeure implicite et l'apodose qui en résulte, que nous venons de souligner). Peu importe que ces éléments explicites, non énoncés et non admis, constituent de l'information, une méthode logique, un contenu ou un processus.

Tous ces éléments du discours, qu'ils soient verbaux ou implicites, correspondent en toute équité à notre compréhension et à notre définition communes de ce que signifie « avoir une thèse ». Aucune de ces propositions catégoriques ou hypothétiques (à l'exception peut-être de « le silence n'est pas une erreur ») n'est une évidence. Elles ne sont pas apparues *ex nihilo* dans l'esprit de Nagarjuna, toutes faites et auto-justifiées.

Ce sont tous des produits complexes de la cognition humaine ordinaire, fondés sur l'expérience et élaborés par la raison (même si, dans le cas de Nagarjuna, l'esprit en question est dérangé). Ils forment indéniablement ensemble une philosophie spécifique, une théorie de la logique, une épistémologie et une ontologie. Le simple fait que nous puissions (comme cela a été fait ici) les examiner et les débattre prouve qu'il s'agit de thèses.

Le principe d'identité (A est A) doit être respecté : les faits sont les faits et il est vain de prétendre le contraire. Nagarjuna peut nier indéfiniment l'existence d'une thèse, mais nous l'affirmons avec conviction. Ses arguments n'ont en rien réussi à réfuter ce jugement juste et incontestable. Par conséquent, sa doctrine est contradictoire. Non seulement il prétend avoir une thèse, mais puisque sa thèse est que « avoir une thèse,

c'est être dans l'erreur », il doit, de par sa propre formulation, être reconnu comme étant dans l'erreur.

En conclusion, l'affirmation de Nagarjuna, « Si j'avais une thèse, je serais en faute ; or, puisque je suis le seul à n'en avoir aucune, je suis le seul à être irréprochable », tisse une toile complexe de tromperie. Elle induit en erreur par des ambiguïtés subtiles et des imitations superficielles de la logique. Une fois sa malhonnêteté révélée, elle doit être catégoriquement rejetée.

Le simple fait historique que Nagarjuna soit célèbre et admiré par beaucoup ne justifie pas de s'accrocher *obstinément à sa doctrine* , en tentant a posteriori de la rendre logique. La célébrité n'est pas la preuve d'une vérité cachée ; c'est de la vanité. La plupart de ceux qui s'y adonnent ne cherchent qu'à se glorifier par procuration. De toute façon, l'attachement à l'autorité est un argument *ad hominem* . Les « groupies » religieux et universitaires qui lui ont conféré et perpétuent son autorité sont, aussi nombreux soient-ils, dépourvus de logique. C'est un cas où l'aveugle guide l'aveugle.

3. Non-appréhension des non-choses

Nagarjuna défend son idée de « non-thèse » dans le verset suivant (VV 30), la décrivant comme « ***une non-appréhension des non-choses*** » (selon une traduction [16]). Or, cette expression est pour le moins

---

16 Par Frederick J. Streng. Le texte intégral de sa traduction semble être celui publié sur Internet à l'adresse suivante : http://www.orientalia.org/article491.html . Il est à noter que Plamen Gradinarov considère l'expression « non-appréhension des non-choses » comme une traduction incorrecte. Toutefois, tout en admettant son objection, je ne partage pas l'avis selon lequel la traduction plus libre de

surprenante. Pour un esprit impressionnable, elle paraît d'une grande profondeur, chargée de sens. Elle semble suggérer que cet homme possède une forme de connaissance supérieure et privilégiée, qui transcende l'expérience et le raisonnement ordinaires.

Mais à vrai dire, au sens littéral, nous sommes tous parfaitement capables de « non-appréhender le non-être » et nous le pratiquons quotidiennement, pour la simple raison que le non-être ne peut être appréhendé ! Logiquement, c'est tout ce que signifie cette expression, notez bien. Que manigance donc le vieux renard ?

Nagarjuna cherche à éloigner le plus logiquement possible sa position de « non-thèse » de notre « thèse » plébéienne, c'est-à-dire de la conscience ordinaire, qui consiste en « l'appréhension des choses ». Logiquement, il n'a que trois alternatives :

- la « non-appréhension des choses » (inconscience) ;
- la « perception des non-choses » (une conscience d'un autre monde) ;
- ou la « non-appréhension des non-choses ».

Doté d'un goût prononcé pour la surenchère et les effets dramatiques extrêmes, Nagarjuna choisit naturellement le troisième de ces termes comme véhicule. Bien que le sens premier de cette expression

---

Streng serait totalement inadmissible. À mon sens, même si elle n'est pas littéralement exacte, elle saisit l'esprit et l'intention paradoxaux de Nagarjuna. Voir notre discussion à ce sujet à l'adresse suivante : http://nyaya.darsana.org/topic3.html . Quoi qu'il en soit, même s'il est préférable de ne pas se fier à l'expression « non-appréhension des non-choses », les critiques formulées à l'encontre de Nagarjuna dans cette section peuvent être justifiées par d'autres arguments.

soit puéril, elle possède une ampleur et un attrait poétiques. Elle semble impliquer à la fois « connaissance sans conscience » et « conscience de l'inconnaissable ».

Ainsi, sa « non-appréhension » est un mélange d'appréhension et de non-appréhension, ou encore autre chose. De même, ses « non-choses » sont à la fois des choses et des non-choses, ou peut-être quelque chose de tout à fait différent.

En d'autres termes, les termes négatifs de l'expression « non-appréhension des non-choses » ne sont ni conçus par Nagarjuna ni perçus par ses disciples et étudiants comme de simples négations des termes positifs correspondants, mais comme **des termes paradoxaux** qui peuvent (conformément au schéma du tétralemme) être à la fois *positifs ou négatifs, les deux ou ni l'un ni l'autre* .

C'est (et ce n'est pas) « l'appréhension/la non-appréhension des choses/des non-choses » tout en un.

Nagarjuna se distingue dans l'histoire de la philosophie mondiale comme l'opposant le plus virulent aux lois de la pensée. Non seulement il recourt librement à des propositions contradictoires ou contenant un juste milieu, mais il utilise même des termes chargés de contradiction et d'inclusion d'un juste milieu.

Certains pourraient dire : « Quel est le problème ? » Ils argumenteront : « Le monde réel est extrêmement subtil et nous ne pouvons espérer l'exprimer par la pensée que de manière très approximative ; Nagarjuna essaie simplement de prendre cette incertitude en considération dans son discours ; les lois de la pensée ne sont que des exigences arbitraires, nous obligeant à enfermer nos pensées dans des carcans préjudiciables. »

Mais le laxisme logique n'est pas la bonne attitude face à un monde réel extrêmement complexe et difficile à exprimer. C'est précisément en raison de la grande difficulté de la tâche cognitive à accomplir qu'il convient d'être très clair et rigoureux. Éviter de contrôler et de contrebalancer nos jugements n'en accroît pas l'efficacité, mais les rend moins fiables.

Dans le cas présent, si Nagarjuna possède effectivement une forme privilégiée de conscience transcendante, il peut tout simplement l'affirmer. Les lois de la pensée ne lui interdisent en aucun cas de formuler une telle affirmation. Il n'a pas besoin de tourner autour du pot ni de prétendre détenir quelque chose d'indicible et d'intouchable. Il peut et doit être franc et défendre sa position avec la même équité que tout le monde.

S'il considère que les termes « appréhension » et « choses » présentent un défaut logique intrinsèque, il peut défendre son point de vue ouvertement ; il n'a pas besoin de recourir à l'allusion, à la suggestion ni à des raisonnements fallacieux. La plupart des penseurs sont ouverts d'esprit et disposés à corriger leurs erreurs : si ces termes sont erronés, nous ne leur sommes pas attachés ; nous sommes flexibles, prêts à les modifier ou à les remplacer si nécessaire, à la lumière de nouvelles preuves et d'un raisonnement nouveau.

Mais Nagarjuna est comme un accusé qui, contraint de comparaître, refuse de décliner son identité, de reconnaître l'autorité de la loi et des juges, de plaider coupable ou non coupable, ou de présenter sa défense. Pire encore, dans un mépris total du tribunal, il nie même que son refus soit un refus – il le qualifie de « non-thèse ». Cela suffit-il à interrompre la procédure ou à obtenir son innocence ? Certainement pas.

Nagarjuna se méprend sur la nature de la négation. Il pense que si une personne affirme « X » et une autre

« non X », la charge de la preuve incombe davantage à la première qu'à la seconde. Il considère qu'énoncer une affirmation positive est plus exigeant logiquement qu'énoncer une affirmation négative. *Dans sa confusion, il imagine que dire « non » équivaut à ne rien dire, c'est-à-dire à ne rien dire du tout* . La plupart des logiciens seraient en désaccord avec lui et soutiendraient que toute thèse avancée (même par simple insinuation) nécessite une preuve, quelle que soit sa polarité.

J'irais même jusqu'à dire qu'au contraire, une affirmation négative est plus exigeante qu'une affirmation positive. On peut prouver une affirmation positive assez facilement, en apportant des preuves suffisantes en sa faveur. Mais comment prouver une affirmation négative ? C'est beaucoup plus difficile, car les négations ne sont pas vécues directement ; elles ne le sont que par l'absence de positivité. Une négation ne peut finalement être prouvée qu'indirectement, par l'impossibilité de prouver toute affirmation positive contraire.

Ainsi, en réalité, non seulement la prétendue limitation de Nagarjuna aux négatifs ne l'exempte pas de toute démonstration, mais au contraire, elle alourdit la charge de la preuve qui lui incombe. Il a raison de considérer les négatifs comme fondamentalement différents des positifs, mais il ne se rend pas compte que cette différence lui est défavorable. Il prétend n'avoir aucun fondement épistémologique ou ontologique, et pourtant il s'arroge le droit de rejeter d'emblée toutes les théories de la connaissance et de la réalité. Une telle prétention grandiose et fantaisiste exige assurément une justification bien plus solide que toute autre !

Il convient de souligner, au passage, que la « non-appréhension des non-choses » de Nagarjuna ne

doit pas être interprétée (comme certains le font) comme une défense de l'expérience ou de la perspicacité méditative non verbale. Ce n'est pas là l'essence de sa philosophie anti-rationnelle, même si son affiliation bouddhiste revendiquée pourrait laisser penser le contraire.

Si Nagarjuna était un homme profondément absorbé par la méditation, il n'écrirait pas de philosophie. Si son intention était de promouvoir la méditation, il se contenterait d'enseigner des méthodes et n'attiserait pas de polémiques. Non, cet homme nourrit des ambitions philosophiques. Il prétend vouloir exprimer par écrit certains des « raisonnements » que le Bouddha aurait suivis avant d'atteindre l'éveil. Nagarjuna présuppose d'emblée que ces « raisonnements » sont nécessairement antilogiques, un rejet de la raison.

Mais il faut bien comprendre que cette supposition n'est qu'un préjugé issu d'un esprit déformé. C'était un révolutionnaire de la philosophie, convaincu que la raison devait être renversée, transcendée. Or, une perspective évolutionniste est plus crédible : elle considère la méditation comme un moyen de progresser, au-delà des limites de la pensée discursive, sans pour autant renier cette dernière dans son cadre propre.

Plaider pour le respect de la logique ne revient pas à alimenter des bavardages interminables, mais plutôt à exiger que toute pensée soit soumise à une évaluation cognitive rigoureuse. La logique est possible sans aucun mot, par le biais d'intentions silencieuses. Même en méditation profonde, une forme de vérification de la réalité par la logique s'opère, et celle-ci ne requiert aucun mot. C'est sans doute uniquement par ce moyen qu'un futur Bouddha peut se préserver des illusions communes et des conceptions délirantes, et ainsi atteindre la pleine réalisation.

Contrairement à ce que pensait Nagarjuna, rationalité et spiritualité ne sont pas nécessairement en conflit. Raison et méditation peuvent même, dans une certaine mesure, se renforcer mutuellement. Ce n'est pas la pensée en tant que telle, et encore moins la logique, mais plutôt l'excès de pensée, notamment les bavardages inutiles, qui entrave la concentration méditative et la contemplation. Une certaine dose de réflexion appropriée est souvent nécessaire pour préparer l'esprit à la méditation.

4. Une impossibilité formelle

En fait, comme je vais le démontrer, la phrase « Si j'avais une thèse, je serais en faute » [17]est une impossibilité *formelle* . Je l'ai précédemment interprétée et symbolisée comme « Si X (une proposition est proposée), alors Y (une erreur est commise) », en attribuant à l'antécédent et au conséquent deux symboles distincts, X et Y. Mais examinons maintenant ces constituants de plus près.

Que signifie ici « faire une erreur » ? Il ne s'agit pas d'un prédicat ordinaire. Le conséquent Y ne se réfère pas simplement à une erreur en général, mais spécifiquement à une erreur *dans l'antécédent* X. Y nous indique que X *est faux* . Par conséquent, Y implique formellement la négation de X, c'est-à-dire non X ! Dès lors, la phrase de Nagarjuna se lit désormais : « **Si X, alors non X** », c'est-à-dire « Si X est vrai, alors X est faux » – une proposition

---

[17] Deux autres traductions de cette phrase confirment et développent cette interprétation : « Si je faisais une proposition quelconque, je commettrais une erreur logique » (Streng). « Si j'avais avancé une thèse, l'erreur logique aurait été de mon fait » (Gradinarov).

hypothétique paradoxale, dont la conclusion serait l'affirmation catégorique « X est faux » (comme suggéré précédemment).

Cependant, la question ne s'arrête pas là. Si l'on considère la signification de X – à savoir « une proposition est proposée » – on peut raisonnablement supposer qu'il s'agit de *n'importe quelle proposition* . Dans ce cas, la proposition en question pourrait même être la négation de X ; on peut donc substituer nonX à X dans toute l'hypothèse. On obtient ainsi « Si nonX, alors non nonX », c'est-à-dire « **Si non X, alors X** », ou en d'autres termes « Si X est faux, alors X est vrai ». Il s'agit là aussi, bien sûr, d'une proposition paradoxale, dont la conclusion formelle est « X est vrai ».

Ainsi, par une interprétation universelle de « posséder une thèse » incluant « ne pas en posséder », nous nous trouvons non pas face à un simple paradoxe, mais à un *double paradoxe* ! Autrement dit, notre conclusion n'est pas seulement que X est faux, mais que X est à la fois vrai et faux. Cette dernière conclusion est bien sûr contraire au principe de non-contradiction, comme dans le cas du paradoxe du menteur.

Cela signifie que l'affirmation de Nagarjuna est formellement impossible : c'est une contradiction dans les termes ; elle est non seulement fausse, mais aussi dénuée de sens. Elle ne constitue en rien un discours légitime, et encore moins une position ou une théorie philosophique tenable. Les mots ou symboles employés sont logiquement inconcevables, si bien qu'il ne dit rien. Il semble dire quelque chose d'intelligible, mais ce n'est qu'une illusion.

On pourrait objecter que Y ne signifie pas nécessairement que X *est* faux, mais simplement que X *pourrait être* faux. Autrement dit, « commettre une erreur » pourrait signifier que X est incertain plutôt que définitivement réfuté. Dans ce cas, nous aurions les

deux hypothèses suivantes : « Si X est vrai, peut-être pas X » et « Si non X est vrai, peut-être X » ; ou, en résumé : « Que X soit proposé ou non, le résultat est incertain ». De fait, cette posture plus modale et ambiguë pourrait bien être considérée comme l'intention exacte de Nagarjuna (que certains ont interprétée comme une « illocution » non engageante).

À première vue, l'emploi de termes vagues ou de symboles peut rendre cette objection crédible et faire disparaître les conclusions contradictoires. Cependant, à y regarder de plus près, un conflit sous-jacent persiste : affirmer X ou le nier est contraire à une position qui ne prend pas position sur X. Une affirmation affirmative (affirmer ou nier X) est *incompatible avec* une affirmation problématique (dire que X peut être vrai ou faux). On ne peut prétendre simultanément *connaître* X et ne pas *le connaître* (la question de la vérité ou de la fausseté restant ouverte). C'est une contradiction aussi flagrante que de déclarer la même chose (X) à la fois vraie et fausse.

Une personne non familiarisée avec la logique des propositions hypothétiques pourrait objecter que X, ou non-X, n'est proposé qu'hypothétiquement dans l'antécédent, et pourrait donc poser problème dans le conséquent. Or, cette objection est logiquement infondée, du fait du processus d'addition (décrit dans le chapitre sur la logique formelle) ; autrement dit, du fait que « Si X, alors Y » implique « Si X, alors (X et Y) ». En l'espèce, cela signifie : « Si X est affirmé, alors X est à la fois affirmé et incertain ». Il suffit que la contradiction survienne conditionnellement, comme ici, pour que la condition soit réfutée ; par conséquent, notre conclusion *est parfaitement formelle* : « X ne peut être affirmé ». CQFD.

On pourrait ici, enfin, objecter que la certitude de l'antécédent et l'incertitude du conséquent ne sont pas

nécessairement simultanées, et ne produisent donc pas de conflit logique. Cette objection serait valable, admettant qu'un processus de pensée sépare le début et la fin de la proposition hypothétique. Cependant, dans le cas examiné, Nagarjuna affirme clairement que l'acte même de « proposer quelque chose » constitue une « erreur » ; autrement dit, l'erreur n'est autre que la proposition elle-même. Dès lors, aucune séparation temporelle ne peut être raisonnablement défendue, et la thèse de Nagarjuna demeure illogique.

Il convient de noter que la discussion précédente n'a porté que sur la première partie du verset 29, c'est-à-dire la prémisse majeure : « Si j'avais une thèse, je serais en faute. » Nous avons constaté que cette proposition hypothétique est logiquement erronée, que Nagarjuna admette ou non avoir une thèse. Revenons donc sur cette prémisse mineure et sur sa conclusion selon laquelle il n'est pas en faute.

Nous avons ici introduit un nouvel élément dans l'analyse, en constatant que « Si X, alors Y » (compris comme « Si X, alors non X ») implique « Si non X, alors Y » (puisque ce dernier est impliqué par « Si non X, alors X », lui-même impliqué par le premier en remplaçant X par non X). Ainsi, nous avons maintenant une nouvelle prémisse majeure pour Nagarjuna, à savoir « Si non X, alors Y », signifiant : « Si je n'ai pas de thèse, je serai en faute ».

Partant de cette prémisse majeure implicite et de la prémisse mineure de Nagarjuna, à savoir « Je n'ai pas de thèse », la conclusion est « Je suis en faute ». Cette conclusion est, notez-le, l'inverse de la sienne (« Je ne suis pas en faute »). Ainsi, même si Nagarjuna se vante d'avoir une pensée irréprochable, elle est manifestement erronée !

En clair, abstraction faite de toute sa rhétorique, il affirme simplement : « aucune thèse n’est vraie », ce

qui n’est qu’une autre version du paradoxe du menteur. Sa tentative d’atténuer son propos, par la précision « sauf ma thèse », n’est en réalité qu’une affirmation supplémentaire : un cas particulier qui relève sans équivoque de la règle générale. De plus, avant qu’une exception puisse être appliquée, la règle elle-même doit pouvoir être formulée de manière cohérente, ce qui n’est manifestement pas le cas ici (comme nous venons de le démontrer).

Enfin, il convient de noter que cette réfutation n'implique en rien que le silence soit impossible ou dénué de valeur. Si, comme le prétendent certains commentateurs, Nagarjuna souhaitait promouvoir la cessation du discours, il s'y est assurément pris de la mauvaise manière. Il n'avait pas besoin d'élaborer une philosophie controversée et antilogique. Il lui aurait suffi de poser, comme un fait psychologique, que le silence (intérieur et extérieur) est propice à la méditation profonde.

3. Philosophie et religion

Tiré de Ruminations (2005), chapitre 2.19 (partie).

1. Raison et foi

Il est important de faire la distinction entre la religion (y compris le discours philosophique fondé sur une religion particulière, à des fins apologétiques ou polémiques) et la philosophie proprement dite (qui ne fait pas directement appel à des prémisses issues d'une tradition religieuse, même si elle peut aborder des questions religieuses).

Cela découle de la distinction entre foi et raison, sachant que la foi peut être raisonnable (c'est-à-dire sans preuve ni réfutation concluantes) ou déraisonnable (c'est-à-dire malgré une réfutation concluante). Notons que la foi raisonnable est nécessairement antérieure au fait – car, si un fait est déjà indubitablement établi, il n'est pas nécessaire d'y croire. La foi déraisonnable est contraire au fait.

Certains philosophes considèrent comme déraisonnable la foi dans les pures spéculations, celles qui, par principe, ne *peuvent être ni prouvées* ni réfutées *(* par exemple, la foi en l'existence de Dieu ou dans le karma strict). Pour ma part, je classerais ces dernières comme raisonnables, car il est toujours concevable – même de façon infime – qu'une preuve ou une réfutation puisse être trouvée ultérieurement ; autrement dit, le « principe » lui-même est difficile à établir de façon définitive. De plus, la catégorie de pure spéculation s'applique même à certaines théories scientifiques (par

exemple, l'interprétation par Bohr de l'incertitude quantique comme indétermination).

La religion est fondée sur la foi, c'est-à-dire sur l'acceptation de thèses sans justifications inductives et déductives suffisantes, ou sans aucune justification, voire même à l'encontre de la raison (c'est-à-dire malgré une divergence importante par rapport aux conclusions scientifiques fondées sur l'expérience et la logique communes) – sur la base de déclarations d'une autorité spirituelle supposée, ou même simplement parce qu'on se sent émotionnellement enclin à cela.

La philosophie, en revanche, repose sur une compréhension personnelle, sur des considérations purement empiriques et logiques ; bien que certaines ou nombre de ses thèses puissent être, dans une certaine mesure, hypothétiques, voire spéculatives, elles restent circonscrites par des attitudes et des théories scientifiques – c'est-à-dire qu'un effort sincère est fait pour les intégrer à l'ensemble de l'expérience et de la raison.

La frontière entre religion et philosophie n'est pas toujours tranchée, il est important de le souligner. La religion n'est pas systématiquement contraire à la raison, et la philosophie n'est pas toujours exempte de pure spéculation. La différence réside dans la proportionnalité, ou non, de la crédulité, ou *du degré de croyance* , accordé aux propositions spéculatives par rapport à l'étendue des preuves et démonstrations disponibles. Dans le cas de la foi pure, la confiance accordée à une proposition donnée est disproportionnée par rapport à sa valeur scientifique ; tandis que dans le cas de la conviction rationnelle, on s'efforce de prendre en compte la valeur scientifique de l'hypothèse formulée – on est prêt à admettre que les choses ne sont peut-être pas telles qu'on les imagine.

Les deux diffèrent également par leur contenu et leur finalité. Les religions tentent d'affronter les problèmes de la finitude et de la souffrance humaines, par des explications et des solutions essentiellement *surnaturelles* . Leur but est grandiose : la rédemption individuelle et collective. Les philosophies, quant à elles, s'appuient sur des explications et des expédients *naturels* , cherchant à comprendre comment la connaissance humaine est acquise et validée, et ainsi (de concert avec les sciences particulières) à identifier progressivement les voies et les moyens du progrès humain. Il existe certes une dimension spirituelle sous-jacente à la démarche philosophique, il convient de le noter ; mais son ambition est plus modeste.

2. Terrains différents

Faire une telle distinction n'indique pas (et ne devrait pas indiquer) un parti pris antireligieux. Il ne s'agit pas d'une idéologie « laïque », mais simplement d'une conception laïque. La religion (ou du moins les aspects de certaines religions qui ne sont pas résolument anti-empiriques ou anti-rationnels) demeure une activité humaine légitime et respectable ; elle est simplement reconnue comme un domaine intellectuel différent, à distinguer de la philosophie afin de conserver une perspective équilibrée sur le savoir.

La raison pour laquelle cette division a été historiquement établie par les philosophes était de protéger la philosophie (et plus largement, les sciences particulières) d'une réduction à un rôle de soutien, celui de simple instrument de la religion. Il était nécessaire d'affranchir la philosophie de la religion afin de permettre aux philosophes d'exercer un jugement critique, le cas échéant, sans avoir à se contraindre à

une « correction religieuse » ni à risquer l'ire des autorités religieuses politiquement influentes.

La sécularisation de la philosophie fut précisément cela : une révolte contre les conclusions préétablies, imposées comme des « faits » incontestables par les autorités religieuses (c'est-à-dire par ceux qui s'autoproclament collectivement détenteurs de la vérité). Il est important de comprendre *la logique* qui sous-tend une telle révolte, c'est-à-dire pourquoi elle est épistémologiquement valable et nécessaire.

N'importe qui peut se lever et prétendre avoir été gratifié d'une révélation/d'un salut divin (ou du Saint-Esprit) ou avoir atteint une forme d'illumination/de libération bouddhiste ou hindoue.

De nombreuses personnes à travers l'histoire ont formulé de telles affirmations métaphysiques. Certaines sont allées jusqu'à se prétendre dieux, voire Dieu. D'autres n'ont pas formulé de telles affirmations explicitement, mais les ont faites en leur nom. Parmi ceux qui ont revendiqué ces pouvoirs – notamment Moïse, Jésus, Mahomet et Bouddha – certains ont fondé des religions d'envergure mondiale, qui ont profondément influencé la vie de millions de personnes et changé le cours de l'histoire. D'autres, comme le chaman de votre quartier, le pharaon d'Égypte ou le révérend Moon, ont eu une influence moindre.

Le point commun de toutes ces affirmations est une expérience mystique extraordinaire, telle qu'une vision prophétique ou une illumination profonde menant au « nirvana » ou au « moksha » (l'éveil/la libération). Celui qui avance cette affirmation (ou dont d'autres se réclament) prétend avoir vécu une expérience particulière, inaccessible au commun des mortels, ce qui lui confère une autorité religieuse. Ses déclarations, quant à la vérité ou la fausseté du sujet, doivent être

acceptées par la foi par ceux qui n'ont jamais vécu d'expérience comparable.

L'impulsion fondatrice est toujours une expérience ésotérique, qui relègue au second plan, voire bouleverse, la philosophie et la science exotériques. L'autorité du maître fondateur est ensuite transmise à des disciples qui ne revendiquent pas nécessairement un statut égal, mais qui s'engagent à étudier et à enseigner fidèlement les découvertes originales du fondateur.

La religion est par essence élitiste, même dans les cas où son expérience fondamentale (de révélation ou d'illumination) est considérée comme étant en principe ouverte à tous, ne serait-ce qu'en raison de l'extrême difficulté d'atteindre cette expérience.

Dans certains cas, les disciples peuvent espérer égaler l'accomplissement du maître, moyennant des efforts et une persévérance suffisants. Dans d'autres cas, ils ne peuvent espérer atteindre le niveau de leur maître. Mais dans les deux cas, ils sont les gardiens de la foi concernée et acquièrent, de ce fait (à des degrés divers), une « autorité » institutionnelle qui surpasse celle des autres fidèles.

Ainsi, dans ce contexte, nous avons essentiellement deux catégories de personnes.

Ceux qui ont vécu (ou prétendent vivre) l’expérience religieuse en question *de première main* .

Ceux qui, *de seconde main* , s’appuient sur l’affirmation de ce qui précède en se fondant sur la foi, qu’ils aient ou non un statut institutionnel d’autorité.

Cette distinction n'a pas pour but de dénigrer ou de dévaloriser l'une ou l'autre catégorie de personnes. Elle est toutefois nécessaire pour comprendre la différence de perspective épistémologique dans chaque cas.

Du point de vue de celui qui en est le destinataire direct, c'est-à-dire celui qui a personnellement vécu l'expérience mystique en question, son discours relève (du moins pour lui-même) de la pure philosophie, et non de la religion. Il n'est sans doute pas tenu d'avoir la foi, mais toutes les informations et le raisonnement nécessaires lui sont présentés sans ambiguïté. Sa tâche est on ne peut plus simple ; sa responsabilité est nulle, sa certitude totale.

Mais, sur le plan épistémologique, celui qui reçoit un enseignement indirect se trouve confronté à une tâche complexe. Il doit déterminer par lui-même si l'enseignant initial avance des affirmations vraies ou fausses. Il doit décider s'il convient de lui faire confiance ou non. Il est contraint d'accepter un argument *ad hominem* .

Cette objection ne porte pas sur la véracité du maître. Certains prétendus maîtres sont assurément des charlatans qui mentent pour dominer et/ou exploiter autrui ; certains d'entre eux restent cyniquement conscients de leur malhonnêteté, tandis que d'autres se dupent eux-mêmes autant qu'ils trompent les autres. Mais il se peut fort bien que certains prétendus maîtres soient non seulement sincères, mais qu'ils aient réellement vécu l'expérience revendiquée et l'aient correctement interprétée.

Mais qui peut le dire ? Certainement pas le commun des mortels, qui (par définition) n’a jamais vécu l’expérience en question et, dans la plupart des cas, ne pourra jamais la reproduire ; il n’est donc pas qualifié pour juger. Pourtant, on lui demande d’y croire sur parole, parfois sous la menace de la damnation éternelle ou du cycle perpétuel des renaissances (samsara) s’il refuse.

Comment un homme ordinaire peut-il savoir avec certitude si une personne (contemporaine – ou plus

probablement d'un passé lointain, voire une simple légende) a vécu ou non une expérience mystique ? C'est une tâche impossible, car une telle expérience est par essence *privée* !

À ce jour, nous ne disposons d'aucun moyen scientifique de sonder la conscience d'autrui. Et même si nous le pouvions, il nous faudrait encore évaluer la signification de l'expérience en question. De tels jugements ne sauraient jamais être absolus et exempts de doute, mais nécessairement inductifs et ouverts à la discussion. Ainsi, la « certitude » requise par la foi ne saurait être construite rationnellement.

Il est inutile de faire appel à des témoins. Il arrive que deux personnes, voire plus, confirment leurs dires respectifs ou ceux d'un tiers. De plus, il arrive souvent que des personnes se prétendant compétentes soient en désaccord et rejettent les affirmations d'autrui. Mais qui pourra alors confirmer à de simples observateurs que ces personnes sont habilitées à authentifier ou à discréditer qui que ce soit ?

Ainsi, la foi est un saut dans l'inconnu. Or, ce saut est souvent nécessaire, car la philosophie et la science ne peuvent répondre à toutes les questions (notamment morales) de manière convaincante, et nous sommes tous parfois contraints de prendre des décisions urgentes. Dès lors, la philosophie doit reconnaître la religion comme un choix légitime, quoique très personnel. À cet égard, il est important de noter que la laïcité est aussi une forme de religion – un acte de foi affirmant qu'aucune autre religion ne détient la vérité.

Remarque : Le bouddhisme est aujourd'hui souvent présenté comme « une philosophie plutôt qu'une religion », sous-entendant qu'il ne repose pas sur la foi. Or, cette description est manifestement injuste : le bouddhisme recèle de nombreux fondements de foi. La croyance en la roue des réincarnations (samsara), la

croyance en la possibilité de la quitter (nirvana), la croyance qu'au moins un homme a atteint cet état de Bouddha (Siddhartha Gautama), la croyance dans les moyens spécifiques qu'il a proposés (disciplines morales et méditatives, notamment le détachement), la croyance en une multitude de récits et de textes connexes – tous ces éléments sont des actes de foi.

Ces croyances exigent autant de foi que la croyance en l'existence de Dieu, et d'autres croyances plus spécifiques (à commencer par la croyance en la Torah, le Nouveau Testament chrétien ou le Coran), au sein des religions monothéistes. L'adepte du bouddhisme doit adhérer par la foi à la validité de son but et de son chemin spirituels *avant* de devenir un Bouddha (si tant est qu'il y parvienne un jour). La fin et les moyens ne sont pas philosophiquement évidents *tant* qu'il n'a pas atteint la fin par les moyens. Il en va de même dans les religions monothéistes.

Le bouddhisme n'est donc pas avant tout une philosophie, mais une religion – et affirmer le contraire relève de la publicité mensongère. Il en va de même pour l'hindouisme, qui partage de nombreuses doctrines avec le bouddhisme (et présente également certaines tendances monothéistes, bien que celles-ci ne soient pas exclusives).

3. Jugements sages

Il est important de rester à la fois ouvert d'esprit, en admettant la plausibilité de certaines affirmations religieuses, et lucide, en gardant à l'esprit que certaines d'entre elles ne sont pas prouvées. L'intolérance religieuse n'est pas une position philosophique valable, mais un préjugé, un dogme. Le véritable philosophe, quant à lui, demeure sobre et ne se laisse pas emporter par ses préférences émotionnelles.

Les affirmations transcendantales peuvent néanmoins être évaluées et classées dans une certaine mesure. Leur classification relève, pourrait-on dire, du domaine de la théologie (une branche de la philosophie).

Comme nous l'avons déjà souligné, certaines affirmations sont en contradiction flagrante avec l'expérience et/ou la raison ; si aucune harmonisation n'est possible, la philosophie doit les exclure. D'autres sont logiquement concevables, mais de façon improbable ; il convient de les laisser de côté. Enfin, certaines sont tout à fait plausibles dans notre état actuel des connaissances ; elles peuvent inspirer et motiver la recherche profane.

D'une manière générale, il est plus facile d'éliminer les fausses allégations que de prouver définitivement les allégations vraies.

Chaque affirmation doit être examinée et évaluée individuellement. Il n'est pas logique de rejeter une doctrine dans son ensemble, en se basant uniquement sur certains aspects contestés (à moins qu'il ne s'agisse d'éléments essentiels, sans lesquels rien d'autre ne tient). Dans ce type de recherche, il est important de distinguer un raisonnement *fallacieux* d'une réfutation : réfuter des prémisses n'implique pas nécessairement que leurs conclusions soient fausses, car elles peuvent être déduites d'autres prémisses.

de choisir une religion, nous nous référons généralement aux recommandations morales *et aux modèles de comportement* de son fondateur et de ses disciples (ainsi qu'aux traditions transmises au sein de notre famille ou de notre société, d'un point de vue plus sociologique). Si les préceptes sont mis en pratique, c'est déjà un atout. Si ces préceptes et leurs pratiques sont empreints de sagesse, de pureté, de vertu, de bienveillance et d'amour, etc., nous avons instinctivement davantage confiance. En revanche, si

nous décelons de l'hypocrisie ou de la destructivité, nous sommes rebutés. (Bien entendu, ces éléments ne constituent pas une preuve concluante : ils suggèrent, mais ne prouvent pas.)

Mais, si convaincus que nous puissions être personnellement par un enseignement religieux, son discours ne saurait être dogmatiquement pris comme postulat de départ de la philosophie. *Pour un mystique engagé, cela peut l'être ; mais pour le commun des mortels, c'est impossible.* La philosophie est un autre mode d'investigation humaine, avec d'autres fins et d'autres moyens. Spiritualité et rationalité ne sont ni nécessairement liées, ni nécessairement incompatibles. Elles peuvent se mêler, mais jamais se confondre totalement.

Ainsi, si quelqu'un prétend avoir vécu une expérience mystique ou se réfère à des textes faisant autorité fondés sur un tel principe, sa réflexion philosophique pourrait certes être prise en compte avec attention et faire l'objet d'un certain apprentissage, mais elle est en définitive sans rapport avec la philosophie pure ; ou plus précisément, un tel discours ne peut devenir pertinent, en partie ou en totalité, que dans la mesure où il se soumet aux normes séculières de la philosophie publique.

Cette dernière ne peut concerner que des expériences et des intuitions facilement reproductibles, c'est-à-dire accessibles à tous (à l'exception d'une minorité souffrant d'un handicap), pourvu qu'on prenne en compte certaines données empiriques et qu'on suive un raisonnement inductif et déductif. Elle vise à développer, dans un langage courant, une vision du monde et une compréhension potentiellement universelles.

Certes, comme certains le soutiennent, la philosophie de haut niveau (à l'instar des mathématiques ou de la

physique avancées) est, en pratique, incompréhensible pour la plupart des profanes ! De même que la méditation ou d'autres techniques religieuses ne se maîtrisent pas facilement, l'apprentissage et l'application approfondie de la logique exigent beaucoup d'efforts et d'intelligence. Par ailleurs, le novice qui s'engage sur la voie de la philosophie est aussi plein d'espoir (plein de foi dans les résultats futurs) que l'initié religieux ; et, dans les deux disciplines, les petits succès l'encouragent à persévérer.

On pourrait donc se poser la question embarrassante : quelle est la différence entre l'élitisme philosophique et l'élitisme religieux ? En fin de compte, peut-être aucune, ou seulement une différence de degré ! Cette réponse serait vraie du moins pour une religion raisonnable. Mais dans le cas d'une religion déraisonnable, nous ne devrions pas nous permettre d'y croire – même comme une possibilité lointaine – tant qu'elle ne devient pas manifestement raisonnable, c'est-à-dire tant que notre conception fondamentale de la réalité n'est pas bouleversée par des expériences personnelles concrètes.

4. Les bonnes attitudes

Il est imprudent de compartimenter excessivement son esprit et sa vie ; à l'extrême, on risque de développer une forme de schizophrénie. Il est préférable de toujours s'efforcer de maintenir une harmonie entre rationalité et spiritualité. La foi en des idées religieuses n'est pas une question de « tout ou rien » ; on peut choisir en se basant sur la raison. La raison n'est pas fondamentalement opposée à la foi ; elle en tolère les aspects essentiels.

Le défi pour les philosophes de la religion d'aujourd'hui, qui souhaitent réintégrer Dieu et/ou

d'autres idées religieuses dans la pensée moderne, est de reconnaître et d'accepter pleinement les conclusions actuelles de la science moderne. Il est vain de tenter de convaincre un contemporain instruit que les affirmations scientifiques – concernant l'âge et la taille de l'univers, l'évolution de la matière, l'âge et l'histoire de notre planète, l'évolution de la vie végétale et animale sur celle-ci, l'émergence de l'espèce humaine – sont toutes erronées ! Un tel discours est, pour ne pas dire, déconnecté de la réalité moderne.

Il existe encore une place, parallèlement à la vision scientifique du monde, pour les idées religieuses – mais celles-ci doivent s'adapter par induction pour survivre. Cela est toujours possible en exploitant (dans une certaine mesure) les failles du discours scientifique actuel, quel qu'il soit à un moment donné. Au lieu de mettre l'accent sur les conflits, les penseurs devraient rechercher les possibilités conceptuelles d'harmonisation. Les véritables scientifiques restent ouverts d'esprit là où subsistent des lacunes.

4. Dépourvu de soi

Tiré de Phénoménologie (2003), chapitre 5:5-6 et annexe 2.

1. Critiques fallacieuses de l'identité

Depuis que j'ai écrit * *L'Illogisme Bouddhiste** , j'ai examiné plus attentivement les arguments bouddhistes contre la notion de soi, et je dois dire que – même s'ils continuent de susciter en moi une prise de conscience plus profonde des questions philosophiques – je les trouve de moins en moins convaincants, notamment en ce qui concerne les critères logiques.

Les bouddhistes conçoivent le soi comme une non-entité, une illusion produite par un ensemble de circonstances environnantes (« causes et conditions »), comme un vide au sein d'une structure (de matière, d'esprit ou autre). Or, je n'ai jusqu'à présent trouvé aucune formulation détaillée et convaincante de cette thèse curieuse (mais intéressante), aucune explication claire permettant de comprendre comment un vide peut sembler posséder conscience, volonté et valeurs. En attendant une telle théorie, je continue de considérer le soi comme une entité (appelons-la âme) d'une certaine substance (l'esprit, par exemple). Ce soi est apparemment individuel, mais pourrait bien, à un niveau plus profond, se révéler universel. L'individuation de l'âme pourrait être une illusion due à une vision limitée, tout comme l'individuation des corps matériels semble l'être.

Les critiques de l'idée de soi ne sauraient remplacer une affirmation positive. Il est certes difficile de

démontrer publiquement (par opposition à l'introspection) et de façon indubitable l'existence d'une âme, dotée de facultés personnelles de connaissance, de volonté et d'affection. Mais cette théorie demeure la plus crédible, car les catégories abstraites qu'elle emploie (entité, substance, propriété, causalité) sont déjà familières et fonctionnelles dans d'autres contextes. En revanche, la thèse impersonnelle reste mystérieuse, quelle que soit notre ouverture d'esprit. Elle peut s'avérer utile à des fins méditatives, mais, en tant que proposition philosophique, elle semble insuffisante.

D'une manière générale, j'observe que ceux qui tentent de rationaliser la thèse bouddhiste du non-soi ont recours à des formulations trop vagues, à des généralisations injustifiées et à d'autres *raisonnements fallacieux* . *L'ouvrage « Lotus dans un ruisseau »* de Hsing Yun , que j'ai relu récemment, en est [18]un bon exemple . Les citations ci-dessous, données à titre d'exemples, sont extraites de cet ouvrage.

> « Non seulement toutes choses sont impermanentes, mais elles sont aussi dépourvues de nature propre. N'ayant pas de nature propre, toutes choses dépendent d'autres choses pour leur existence. Aucune n'est indépendante et capable d'exister sans les autres » (pp. 86-87).

Ici, l'imprécision des termes « existence » ou « exister » ouvre la porte à des interprétations erronées. La pensée occidentale admet volontiers que toutes les choses (ou presque) *naissent* , *continuent* d'exister,

[18] Voir notamment les chapitres 7 à 9. (L'auteur est un moine bouddhiste chinois, né en 1928.)

cessent d'exister et *continuent* de ne pas exister en fonction de l'arrivée, de la présence, du départ ou de l'absence de diverses autres choses. Mais cela est très différent d'affirmer que leur *être* même est dépendant : pour nous, les faits sont des faits, c'est-à-dire qu'une fois qu'une chose est un fait passé ou présent, rien ne peut la modifier, elle n'est « dépendante » de rien. Or, j'affirme que les bouddhistes semblent nier cela et semer la confusion en brouillant la distinction entre le changement *à travers* le temps et l'espace et le changement *au sein d'un même* temps et d'un même espace.

> « Le mot « choses » dans ces déclarations désigne tous les phénomènes, qu'ils soient formés ou informes, tous les événements, tous les actes mentaux, toutes les lois et tout ce que vous pouvez imaginer. »

Ici, l'idée est que l'impermanence concerne non seulement les phénomènes, qui, à proprement parler, sont des objets matériels ou mentaux de la perception, mais aussi les objets abstraits. Les termes « informe », « lois » et « tout ce que l'on peut imaginer » le suggèrent. Mais bien sûr, une telle affirmation sous-entend subrepticement quelque chose que nous n'admettrions pas facilement, même si nous reconnaissons aisément l'impermanence des phénomènes. L'essence même d'une « loi » réside dans sa constance au sein du changement, une caractéristique que nous concevons par notre raison comme le caractère commun à une multitude d'événements phénoménaux changeants. Le principe d'impermanence n'est pas censé s'appliquer aux abstractions. En effet, il est lui-même une abstraction, considéré comme non impermanent !

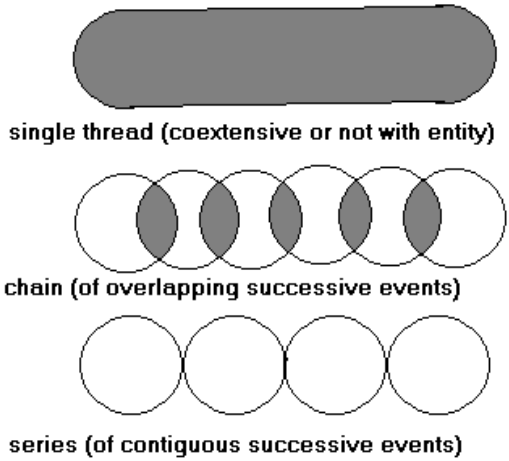
> « Dire que rien n'a de nature propre, c'est dire que rien ne possède d'attribut qui perdure dans le temps. Il n'existe aucune « nature » immuable, nulle part. Si la « nature » d'une chose ne peut demeurer la même, comment peut-elle être considérée comme une nature ? Tout finit par changer, et par conséquent, rien ne peut être qualifié de « nature », et encore moins de nature propre. »

Ici, l'auteur élude la question de *la durée* – ou de la durée potentielle – en jeu. Même en admettant que les phénomènes ne peuvent pas durer éternellement, il ne s'ensuit pas qu'ils ne durent jamais. Qui peut alors affirmer qu'un attribut ne peut pas persister aussi longtemps que l'objet dont il est un attribut ? Ce sont tous deux des phénomènes, donc tous deux impermanents – mais rien ne les empêche de durer la même durée. La réalité empirique est la suivante : certains attributs apparaissent et/ou disparaissent au cours de la vie d'un phénomène, et d'autres persistent tout autant dans le temps. De plus, les taux de changement varient ; ils ne sont pas tous identiques. L'auteur cherche manifestement à imposer une vision des choses qui conforte sa thèse extrême.

On peut, incidemment, concevoir différentes formes de continuité dans la conjonction de phénomènes (voir schéma ci-dessous). Un attribut essentiel d'une chose coexisterait pleinement, tel un *fil conducteur sous-jacent* de même durée. Un scénario de continuité plus faible serait un *enchaînement* d'événements différents, de sorte que le premier partage un certain temps avec le deuxième, qui en partage un autre avec le troisième, et ainsi de suite, sans que le premier et le troisième, le deuxième et le quatrième, etc., n'aient de

temps en commun. Dans certains cas, la continuité peut être totalement illusoire, en ce sens que les événements *se succèdent* de manière contiguë dans le temps sans partager aucun temps.

Figure 1. Trois types de continuité



Hsing Yun poursuit son argumentation :

> « Le corps… est une illusion causée par une brève conjonction des composantes physiques et mentales de l'existence. De même qu'une maison est composée de nombreuses parties qui lui confèrent une apparence, le corps… Lorsque ces parties sont séparées, on ne trouve nulle part de nature propre. »

Le fait qu'une maison ou un corps humain soit un agrégat de nombreux éléments séparables ne prouve pas que, lorsqu'ils sont réunis (d'une certaine manière, bien sûr), ils ne produisent pas collectivement quelque chose de nouveau. Le tout peut être plus que la somme de ses parties, car il n'est pas seulement la somme de

ses parties, mais aussi le *résultat* de leurs interactions. Les briques d'une maison ne s'empilent pas simplement pour former une maison, mais elles deviennent une maison lorsqu'elles sont disposées côte à côte selon certaines règles ; si elles sont placées séparément (ou mal agencées), elles ne constituent pas une maison (mais tout au plus un tas de briques). Il en va de même pour les atomes qui forment une molécule, les molécules qui forment une cellule vivante, les cellules qui forment un organisme humain. À chaque niveau, il existe une interaction *causale* entre les parties, qui produit quelque chose de nouveau, qui est plus que la somme de ses parties : ce que nous appelons le tout, avec ses attributs et propriétés propres.

Il est donc tout à fait légitime de supposer que lorsque la matière s'assemble d'une certaine manière pour former ce que nous appelons un corps humain vivant, elle produit une entité nouvelle appelée le soi, l'âme ou l'esprit, que nous considérons comme l'essence de l'être humain car nous lui attribuons les facultés de conscience et de volonté que nous manifestons manifestement (et que la matière qui nous constitue ne manifeste pas, à notre connaissance, séparément). Que cette idée du soi soit une hypothèse est aisément concevable ; mais pour quiconque est conscient du fondement inductif de la plupart des connaissances humaines, cela ne constitue pas une critique (toute science se développe par hypothèses). L'important est de noter que les commentateurs bouddhistes, comme celui-ci, avancent des arguments qui ne parviennent pas à prouver ce qu'ils prétendent prouver.

Voici quelques exemples supplémentaires, liés à la notion de « vide » :

> « La production conditionnée signifie que tout est produit par des conditions et que rien n’a

> d'existence indépendante. Tout est lié à tout et tout est conditionné par tout. Le terme « vide » désigne le fait que rien n'a de nature indépendante » (p. 94).

Ici, le lecteur remarquera le caractère vague de termes tels que « connexion » ou « conditionnement ». Ils sont employés sans nuance, sans préciser que de nombreux types et degrés de relations causales peuvent être en jeu. Le lecteur a l'impression que tout est *équivalent* . *Liés* à tout le reste, aussi proches ou éloignés soient-ils dans l'espace et le temps. Mais ce n'est pas seulement faux – c'est conceptuellement intenable ! Les concepts de causalité émergent en référence à une relation spécifique, que certaines choses entretiennent entre elles *et que d'autres n'entretiennent pas* . Si toutes les choses avaient *la même* relation causale avec *toutes* les autres, aucun concept de relation causale n'existerait et serait superflu. Nous pouvons *très bien*... On dit souvent, *de manière imprécise* , que la cause d'une cause est « causalement liée » à une chose, mais la logique causale nous enseigne que la cause d'une cause n'est pas toujours elle-même « une cause » de cette chose au sens strict. Et même si elle l'est, ce n'est pas forcément dans la même mesure. Il s'ensuit que Hsing Yun nous induit une fois de plus en erreur.

> « Le vide ne signifie pas le néant… toutes choses ont l'être parce qu'elles existent toutes de manière interdépendante » (p. 97).

Ici, l'image qui nous est communiquée est celle d'une chose, bien que dépourvue de substance en elle-même, qui acquiert l'existence par son infinité de relations (dépendances) avec toutes les autres choses, chacune

étant elle-même dépourvue de substance. Il convient de se demander si ce scénario théorique est crédible. Une infinité de zéros peut-elle donner un nombre non nul ? Que sont ces « relations » entre les « choses » ? Ne sont-elles pas elles aussi des « choses » ? Ne sont-elles pas également vides, auquel cas, qu'est-ce qui *leur donne* l'existence ? Le concept de relation implique la préexistence des choses liées (les termes) ; si seules les relations existent, ce concept a-t-il encore un sens ?

Par ailleurs, que signifie exactement l'interdépendance (ou codépendance) ? Une étreinte en plein vol entre deux personnes ou plus équivaut-elle à un soutien mutuel ? Si je ne peux pas subvenir à mes propres besoins, puis-je vous soutenir ? Cette idée est absurde.

> « Rien n’est immuable ni immuable. Tous les phénomènes se succèdent. Ils changent sans cesse, naissent et meurent. »

Ici, l'auteur omet tout simplement le fait (précédemment reconnu) et pourtant essentiel de la *persistance* . Pour nous convaincre que le monde n'est que flux et reflux, il évoque la naissance, le changement et la mort, mais passe sous silence le fait même de vivre, ne serait-ce qu'un instant ! L'expression « ils sont toujours » ne signifie pas nécessairement « chacun d'eux à chaque instant ».

> « Une cause (graine) devient un effet (fruit), qui contient lui-même la cause (graine) d’un autre effet, et ainsi de suite. Le monde phénoménal tout entier fonctionne exactement comme cela » (p. 98).

Nous voilà plongés, un peu trop vite, dans une généralisation douteuse. La description du cycle de la vie, avec la procréation de génération en génération, ne s'applique pas nécessairement à d'autres successions causales. La causalité dans le monde de la matière inanimée obéit à ses propres lois, comme les lois du mouvement de Newton, par exemple. De mémoire, il n'y a rien de véritablement équivalent à la reproduction. Pour nous convaincre, l'auteur devrait être beaucoup plus précis dans ses analogies. Les philosophes ne jouissent d'aucune liberté littéraire.

> « Si l'on décomposait un corps en ses parties constituantes, le corps n'existerait plus en tant que corps. »

Et alors ? Est-ce censé expliquer ou prouver le « vide » ? Si vous tuez un animal et le disséquez, il est évident que vous n'y trouverez ni la vie, ni la conscience qu'il possédait, ni sa « nature animale ». Il ne s'ensuit pas pour autant que, vivant et en bonne santé, l'animal soit dépourvu de ces éléments !

> « La signification des mots « au-dessus » et « en dessous » dépend de l'endroit où nous nous trouvons. Ils n'ont pas de signification absolue. Il en va de même pour tous les mots et toutes les relations entre les choses » (p. 99).

Une fois encore, une généralisation hâtive : celle des termes relatifs à tous les mots. Tout grammairien sait que les termes relatifs ne sont qu'une catégorie parmi d'autres. Leur existence n'implique pas que les termes relatifs possèdent les mêmes caractéristiques ou propriétés. De même, Hsing Yun soutient que la

relativité d'un mot comme « luminosité » (notre perception de la luminosité d'une lumière est subjective et variable) illustre la relativité de tous les termes. Mais là encore, il généralise d'un cas évident à tous les cas, alors que de nombreuses précisions reposent sur des mesures scientifiques plus rigoureuses. Par ailleurs, décrivant comment un morceau de tissu peut avoir diverses utilisations, comme chemise ou comme jupe, il affirme :

> « C'est toujours le même morceau de tissu, mais comme son usage diffère, on lui donne des noms différents. C'est le cas pour tous les mots ; leur signification dépend de leur utilisation et du contexte. »

Ceci est censé nous convaincre que les mots sont « faux et inconstants » et nous aider à mieux comprendre le vide. Or, la véracité et l'exactitude du langage ne sont manifestement pas en jeu ici ; la conclusion négative sous-jacente est donc injustifiée. La preuve en est que nous comprenons tous parfaitement sa description de l'évolution du rôle pratique du morceau de tissu. « Le tissu peut servir de chemise ou de jupe » est une phrase parfaitement légitime, employant la modalité naturelle « peut » et deux prédicats en disjonction pour un seul sujet (A peut être B ou C). Bien sûr, si l'on part du principe que le langage ne peut se composer que de phrases à deux termes et une seule modalité (A est B), on sera désorienté face à des situations plus complexes. Mais si notre compréhension de la pensée humaine est plus développée, on ne tire pas de conclusions hâtives.

Enfin, Hsing Yun évoque la relativité de nos perceptions pour justifier l'idée de vacuité. Il décrit

deux personnes observant une chute de neige : un poète, bien au chaud chez lui, et un sans-abri transi de froid dehors. Le premier espère que la neige continuera de tomber pour pouvoir en profiter ; le second craint que, si elle continue, il ne meure de froid. L'auteur conclut :

> « Ils voient tous les deux le même paysage, mais comme leurs conditions sont différentes, ils le perçoivent très différemment. »

Ainsi, les perceptions sont « fausses » et le vide les « sous-tend ». Là encore, son interprétation de la situation est tendancieuse, destinée à conforter ses doctrines préconçues. À vrai dire, les deux personnes perçoivent correctement le même paysage enneigé (plus ou moins) ; ce qui diffère, c'est leur évaluation des *conséquences biologiques* de ce qu'elles perçoivent (ou plus précisément encore, de ce qu'elles anticipent). Il n'est question nullement de relativité de la perception ! Nous avons deux affirmations tout à fait légitimes, toutes deux probablement vraies : « Je profiterai de la neige » et « Je mourrai sous la neige ». Le « je » désignant le poète dans un cas et le pauvre homme dans l'autre, il n'y a aucune contradiction entre elles.

À partir d'arguments comme ceux que nous avons analysés, Hsing Yun parvient à la conclusion générale suivante :

> « L’univers ne peut exister que parce que tous les phénomènes sont vides. Si les phénomènes n’étaient pas vides, rien ne pourrait changer ni apparaître. L’être et le vide sont les deux faces d’une même réalité » (p. 100).

Mais aucun de ses prémisses ni de ses arguments ne nous permet de tirer une telle conclusion. C'est une évidence que si votre coupe est pleine, vous ne pouvez rien y ajouter ; ou que si vous n'avez pas de place pour vous déplacer, vous ne pouvez pas bouger. Mais ce n'est pas de cela dont parle l'auteur ; la thèse proposée est bien sûr beaucoup plus radicale, quoique toujours largement obscure. On ne nous offre que des affirmations dogmatiques, qui répètent inlassablement ce que le Bouddha aurait dit.

Personnellement, je reste tout à fait disposé à croire que le Bouddha a bien proféré des paroles éclairantes sur l'interdépendance, l'impermanence, l'altruisme et la vacuité, mais ses propos manquaient apparemment de clarté. J'espère simplement que sa difficulté résidait dans la recherche des mots justes pour exprimer sa pensée, et que le raisonnement sous-jacent n'était pas aussi erroné que ceux que j'ai pu constater jusqu'ici dans les commentaires.

Pourtant, des phrases comme celle-ci, tirée du *Sūtra de la guirlande de fleurs,* sont délicieusement chargées de sens, nous incitant à poursuivre nos recherches[19] :

> *« Quand le vent souffle dans le vide, rien ne bouge vraiment. »*

---

19 Par exemple, existe-t-il un état de conscience dans lequel on perçoit l'espace-temps comme un tout statique ?

2. Ce que pourrait être le « vide »[20]

Ce qui suit est une tentative de fusionner de manière éclectique les conceptions occidentale et indienne de l'« âme » avec certains aspects de l'idée bouddhiste selon laquelle nous sommes « vides » de toute substance de ce genre. Qu'est-ce que l'« âme » ? Quelle est sa place dans le « monde » ? Quels sont ses « mécanismes » ? Pouvons-nous interpréter et clarifier intellectuellement la notion de « vacuité » ?

La notion bouddhiste de « vacuité » (dans ses versions les plus extrêmes) ne me convainc guère. S'il y a bien une chose qui est vide, c'est le concept même de vacuité tel qu'ils l'emploient, car ils ne le définissent ni ne l'expliquent *clairement* . La philosophie ne peut juger des idées qui demeurent à jamais vagues et se résument à des accusations kafkaïennes. Il incombe donc aux philosophes de la vacuité d'apprendre à exprimer leurs idées plus clairement.

a. Imaginez l'âme comme une entité dans la multiplicité, de substance (par exemple) spirituelle, une forme d'énergie très subtile quelque peu distincte des substances du domaine mental (celui des imaginations) et du domaine matériel (celui des phénomènes physiques, considérés comme le corps et le monde au-delà du corps).[21]

b. Si le solipsisme est une proposition logiquement acceptable, l'idée que l'âme puisse être une parmi tant d'autres au sein d'une vaste population

---

[20] Cet essai a d'abord été rédigé pour le livre **L'Illogisme bouddhiste** , mais j'ai alors décidé qu'il n'était pas suffisamment exhaustif et cohérent et qu'il n'avait pas sa place dans cet ouvrage. Je l'ai depuis lors quelque peu amélioré.

[21] Il est à noter que les animistes considèrent même les plantes et les pierres comme spirituelles.

d'âmes dispersées dans l'océan de l'existence, qui comprend également les énergies mentales et matérielles plus grossières, est tout aussi concevable. Ces entités spirituelles pourraient fort bien partager des natures et des tendances comportementales communes, et être capables d'influencer et de prendre conscience les unes des autres.

Ces nombreuses âmes pourraient être des expressions d'une seule et même Âme, et l'esprit et la matière pourraient également être des expressions de cette Âme unique, que l'on pourrait identifier (selon une perspective hindoue) ou qui serait une émanation (selon une perspective juive) de ce que nous appelons Dieu. Il est aussi possible que ces nombreuses âmes soient interreliées, à la manière d'un réseau.

Cette dernière conception pourrait être qualifiée de plus bouddhiste si l'on s'intéresse à sa doctrine d'« interdépendance ». Cependant, on peut également considérer le bouddhisme comme compatible avec l'idée d'une âme collective ou originelle, si l'on se concentre sur sa doctrine d'un « fondement originel et commun de l'esprit ». Il s'agit d'un océan mental d'où toutes les pensées jaillissent momentanément (comme cela semble se manifester en méditation). D'abord individuelle et psychologique, cette substance originelle est finalement perçue comme universelle et métaphysique, selon un argument positiviste[22] : puisque même les sensations matérielles ne sont connues que par l'esprit, on ne peut que supposer que tout est esprit. Ainsi, non seulement les « pensées », mais toutes les « choses » ne sont que de simples turbulences dans ce magma primordial. Même les « soi » individuels ne sont que des gouttes de cette mer

[22] Comme je l'explique clairement ailleurs, je ne suis pas personnellement convaincu par cet argument extrême.

mentale qui possèdent momentanément l'illusion de la séparation et de l'identité personnelle.

c. Pour chaque âme individuelle (comme pour l'Âme dans son ensemble), le mental, le corps et le monde au-delà, composé de matière, d'énergies mentales et spirituelles, pourraient n'être que des « images » projetées (un point de vue proche de celui de l'évêque Berkeley en Occident ou des philosophes du Yogachara dans le bouddhisme). Je ne l'affirme pas, je cherche simplement à démystifier cette théorie et à la prendre en considération.

Le terme « image », ici, ne désigne pas l'image *de* quoi que ce soit d'autre. Ces images sont peut-être des moyens d'expression et de discours de l'âme. Autrement dit, le « monde qui m'entoure » pourrait être un langage que l'âme crée et utilise pour s'exprimer et communiquer avec elle-même (et avec d'autres âmes, le cas échéant).

Admettant l'existence objective de nombreuses âmes, on constate qu'elles partagent une grande partie (voire la plupart) de leurs images . Ceci soulève une question importante, souvent posée à propos de cet idéalisme : *si nos mondes (y compris leurs aspects physiques) relèvent de l'imagination personnelle, comment expliquer la concordance de leurs contenus et leur apparente soumission aux mêmes « lois de la nature » ?*

Une explication possible consiste à considérer les nombreuses âmes comme des émanations d'une Âme centrale (animale, humaine ou divine). Dans ce cas, il n'est pas surprenant qu'elles partagent des expériences et des lois.

On pourrait aussi répondre que des images similaires sont, par nature ou par habitude, projetées de manière répétée par de nombreuses âmes. Ainsi, elles semblent

partager un monde (du moins en partie), même s'il est imaginaire. Partageant des illusions, elles partagent des perceptions communes. Elles peuvent donc interagir régulièrement dans un unique « environnement naturel » apparent et développer un savoir collectif, une société, une culture, une technologie, une éthique, une politique et une histoire. Dès lors, nous ne sommes pas contraints de supposer l'existence d'un monde objectif commun. Il se peut fort bien que chaque âme projette pour elle-même certaines images que d'autres âmes projettent également, et que ces images projetées soient identiques par comparaison.

d. Considérée comme une boule d'énergie subtile, l'âme peut avoir sa propre « mécanique » spirituelle – ses formes et mouvements extérieurs et intérieurs, les plis et les frémissements en elle et à l'interface avec les énergies mentales et matérielles (et spirituelles) qui l'entourent, les mathématiques des vagues qui la traversent, elle et son environnement, comme une créature flottant au milieu de la mer.

La conscience et la volonté , considérées ici comme différentes formes de projection, sont les moyens par lesquels l'âme interagit avec elle-même et son environnement supposé.

Ces capacités ondulatoires de l'âme sont naturellement soumises à certaines « lois ». Bien que l'âme individuelle dispose d'une certaine marge de manœuvre, elle n'est pas libre d'agir à sa guise, mais tend, dans la plupart des circonstances, à demeurer selon des schémas fixes ou répétitifs. Ces « lois » (spirituelles et psychologiques) sont souvent partagées avec d'autres âmes ; mais chacune peut également avoir des contraintes ou des habitudes qui lui sont propres, ce qui lui confère son individualité. Ces « lois », communes et individuelles, constituent leur véritable

nature sous-jacente, distincte de l'image de la « nature » qu'elles peuvent projeter.

Si la pluralité des âmes s'explique par une seule et unique Âme supérieure, il devient d'autant plus aisé de comprendre comment elles peuvent être soumises à des lois communes. En revanche, l'individualité des âmes fragmentaires exige une explication. Il faut alors supposer soit un renoncement intentionnel et volontaire au pouvoir de la part de l'Âme supérieure (les petites âmes conservant ainsi une part d'ignorance et une certaine liberté d'action), soit un sommeil ou une faiblesse involontaire (cette dernière hypothèse étant moins acceptable si l'on identifie l'Âme supérieure à Dieu).

Quant à l'Âme dans son ensemble, elle peut être soumise à des limitations et à des forces agissant sur sa conscience et sa volonté, ou bien être indépendante de toute restriction ou détermination naturelle, totalement libre et ouverte. Notre conception de Dieu privilégie cette dernière option, d'où les qualificatifs d'omniscience et d'omnipotence (et de bonté absolue, le mal étant une aberration due à l'ignorance et à l'impuissance).

e. Le but et la finalité de thèses comme celle mentionnée ci-dessus sont d'ordre éthique. Elles visent à convaincre que l'âme individuelle peut se libérer des contraintes et des habitudes auxquelles elle est soumise en prenant conscience de son unité avec d'autres âmes individuelles. « Prendre conscience » signifie ici transcender son individualité en *prenant conscience, en s'identifiant et en embrassant la cause d'* autres entités de même substance, ou de l'Âme collective ou racine. Ainsi, l'éveil et la libération ne font qu'un. En définitive, les individus sont appelés à abandonner l'individuation et à fusionner avec toute l'existence, se fondant à nouveau dans la source originelle.

Cette doctrine présuppose que l'âme individuelle se construit elle-même et construit le monde qui l'entoure, en ce sens qu'elle se définit (et se sépare ainsi de fait) de la totalité. Cette illusion d'individuation est la somme de sa créativité et de son activité, mais aussi son erreur fondamentale. L'âme individuelle ne crée certes pas le monde (qui est sa source) ; elle produit le monde virtuel de sa vision particulière du monde, qui est sa propre prison et le fondement de toutes ses souffrances, son « *samsara* ».

Prendre conscience du vide du moi impliquerait de pleinement réaliser, par la pratique, que le moi limité est l'expression de l'ignorance et de la stupidité dans lesquelles il est enfermé par diverses croyances et actions. Prendre conscience du vide des autres entités (matérielles, mentales et spirituelles) qui nous entourent impliquerait de pleinement réaliser, par la pratique, qu'elles sont des projections du moi limité, en ce sens qu'une telle projection fragmente un tout en parties. Enfin, il est conseillé à l'âme de réaliser que l'Âme, les âmes et leurs projections respectives forment un continuum.

Ceux qui formulent les promesses implicites d'illumination et de libération ci-dessus invoquent une justification fondée sur des expériences méditatives personnelles ou des révélations prophétiques. Je ne possède ni une telle expérience directe ni une telle autorité, mais je m'efforce simplement de rapporter et d'éclairer ces doctrines, d'en vérifier la concevabilité et de les comprendre. À mon sens, nul ne peut prétendre à un privilège particulier en matière de réflexion philosophique ; tous les philosophes sont tenus de présenter des idées claires et des arguments convaincants.

f. Le chemin vers une telle réalisation passe par la méditation, ainsi que par une action altruiste et sensée.

Dans le cadre de la philosophie bouddhiste susmentionnée du « fondement originel » (également appelé « esprit du Bouddha »), la méditation peut être perçue comme une tentative de retour à ce calme profond, naturel et éternel. Ceux qui atteignent ce niveau de conscience sont dits être au « *nirvana* ». L'illusion d'un soi particulier et individuel naît des perturbations [23]et disparaît avec leur apaisement. La doctrine selon laquelle le soi illusoire est « vide » signifie que nous ne devons pas nous identifier aux élans superficiels d'excitation matérielle ou mentale, mais demeurer ancrés dans l'esprit du Bouddha.

Par exemple, l'ouvrage tibétain *« Le Résumé des systèmes philosophiques »* [24]met en garde contre toute distinction ou identification du soi avec les « constituants psychophysiques ». J'interprète cette affirmation (en faisant délibérément abstraction de son intention paradoxale [25]) comme signifiant que le soi illusoire ne se limite pas à ces manifestations phénoménales et, par conséquent, qu'elles ne peuvent

---

23 Je ne comprends pas bien comment cette théorie est censée expliquer l'apparition de ces perturbations à l'origine. Mais cette question ne se limite pas au bouddhisme : pour les philosophes en général, il s'agit de savoir *comment l'un est devenu multiple* ; pour les physiciens, c'est *ce qui a déclenché le Big Bang* ; pour les monothéistes, *pourquoi Dieu a-t-il soudainement décidé de créer l'univers* ? Une question encore plus profonde est *celle de l'origine même de l'existence* , ou, dans le bouddhisme, *de l'origine du fondement originel* .

24 Voir Guenther, p. 67.

25 Ayant traité du sophisme du tétralemme dans mon *ouvrage Illogic bouddhique.*

constituer le soi réel. Les bouddhistes dogmatiques insistent de manière provocatrice [26]sur l'inexistence d'un soi réel, tandis que les modérés semblent l'admettre comme équivalent au fondement originel et universel.

Les philosophes bouddhistes admettent généralement la perception et la conception, mais ignorent ou nient la conscience directe de soi. De manière cohérente, ils rejettent toute affirmation concernant une âme (substance spirituelle), puisqu'ils considèrent que nous n'en avons aucune expérience réelle. Pour eux, les « constituants psychophysiques » sont tout ce que nous expérimentons ou pensons habituellement ; l'âme serait donc « vide » (de tout ce qui n'est pas constitué de ces constituants) et illusoire (puisque ceux-ci ne suffisent pas à constituer une âme). Mais cette théorie ne précise ni n'explique le type de conscience impliqué dans l'esprit du Bouddha, ni par lequel la « vacuité » est connue !

Une autre façon d'envisager les choses consiste à admettre l'existence de trois sources de connaissance : la perceptive (qui nous donne les manifestations phénoménales matérielles et mentales), la conceptuelle (qui nous donne les abstractions) et l'intuitive (qui nous donne la connaissance de soi, la perception de soi et de ses cognitions, volitions et évaluations particulières). Par conséquent, il nous faut reconnaître, outre les

---

[26] En examinant l'histoire de la philosophie indienne, on ne peut manquer de constater la *surenchère* qui a marqué son développement. Le concept de samsara (qui, je crois, était initialement conçu comme une notion de totalité, bien que cyclique) fut supplanté par celui de nirvana (également une totalité, mais au-delà des cycles), lequel fut à son tour dépassé par celui de « ni samsara ni nirvana, ni les deux » (la Voie du Milieu). De même, le concept de non-soi vise à surpasser celui de Soi.

substances matérielles et mentales, une substance spirituelle (dont sont faites les âmes, ou l'Âme ultime). Ce dernier mode de conscience pourrait expliquer non seulement nos intuitions quotidiennes de soi, mais peut-être aussi les niveaux supérieurs de la méditation.

Ce que nous considérons habituellement comme notre « moi » est, comme nous l'avons vu précédemment, une impression ou un concept, fondé sur la perception, la conception et l'expérience intuitive. Dans cette perspective, tant que nous sommes trop absorbés par les champs perceptif et conceptuel (sensations physiques, imaginations, sentiments et émotions, mots et pensées, etc.), nous sommes dans la confusion et nous nous identifions à un moi illusoire. Pour entrer en contact avec notre moi réel (individuel, ou finalement universel), nous devons nous concentrer davantage sur le champ intuitif. Avec patience, si nous laissons s'estomper les manifestations les plus sensationnelles et excitantes, nous commençons à prendre conscience des aspects plus subtils et spirituels de l'expérience. C'est cela, la méditation.

3. Sentiment de vide

Il existe un autre sens du terme « vide » à considérer, qui n’est pas sans lien avec les sens évoqués précédemment. Nous avons tous, d’une manière ou d’une autre, fait l’expérience du vide *émotionnel* .

L'une des contributions les plus intéressantes et impressionnantes du bouddhisme à la psychologie, à mon avis, réside dans l'importance qu'il accorde au *vague. Les sentiments d'épuisement que* nous éprouvons couramment, tels que le malaise, l'agitation ou le doute, constituent des motivations importantes de l'action humaine. Il semble manquer quelque chose, quelque chose qui nous pousse à agir.

Ces émotions négatives, que je qualifie de sentiments de vide, sont une cause ou une expression des états d'esprit *samsariques* . *Ce sens péjoratif de « vide » ne doit pas être confondu avec le « vide » opposé associé au nirvana* . Cependant, il peut y avoir un lien, dans la mesure où les émotions en question pourraient être essentiellement une sorte de vertige ressenti à la simple vue du néant.[27]

La plupart des gens ressentent souvent ce « vide » intérieur, une sorte de manque ou de faim intérieure désagréable, et passent une grande partie de leur temps à tenter désespérément de le combler, cherchant frénétiquement des solutions. Au pire, ils peuvent se sentir comme une « néant », dépourvus d'identité personnelle. Différentes personnes (ou une même personne à différents moments) peuvent réagir différemment à ce manque d'identité, ou à des moments d'ennui, d'impatience, d'insatisfaction ou d'incertitude. (D'autres facteurs entrent en jeu et déterminent précisément la réaction.)

Beaucoup recherchent des distractions futiles, qu'ils appellent « tuer le temps » ; d'autres s'adonnent à des activités autodestructrices. Certains ont des fringales ; d'autres fument, boivent ou se droguent. Certains regardent la télévision ; d'autres parlent beaucoup pour ne rien dire ; d'autres encore préfèrent faire du shopping ou voler à l'étalage. Certains se mettent en colère et se disputent avec leur conjoint ou leurs

---

[27] Ces émotions sont classées comme des formes de « souffrance » (*dukkha*) et d'« illusion » (*moha*). Selon les commentateurs bouddhistes, au lieu de flotter avec une confiance naturelle sur le « fondement originel » de la conscience tel qu'il apparaît, une sorte de panique survient, engendrant des efforts pour établir des fondements plus concrets. Pour ce faire, nous avons recours à des activités sensorielles, sensuelles, sentimentales, voire sensationnelles.

voisins, juste pour avoir quelque chose à faire, quelque chose sur quoi se défouler ; d'autres s'engagent dans la violence politique ou déclenchent une guerre. Certains deviennent mélancoliques et se plaignent de solitude ou de malheur ; d'autres parlent d'échec, de dépression ou d'anxiété. Certains se masturbent ; d'autres ont des relations sexuelles avec tout le monde ; d'autres encore commettent un viol. Certains commencent à s'inquiéter pour leur santé physique ; d'autres consultent un psychiatre. Certains deviennent des fanatiques de sport ; d'autres se perdent dans des activités psychologiques, philosophiques, spirituelles ou religieuses. Certains deviennent des accros au travail ; d'autres dorment toute la journée ou tentent de sombrer dans l'oubli. Et ainsi de suite.

Comme le montre ce catalogue partiel et désordonné, tout ce que nous considérons comme stupidité ou péché, tous les maux de notre psyché et de notre société, ou du moins la plupart, pourraient être attribués à cette vague émotion négative, souvent vécue inconsciemment, de vide intérieur, et à notre besoin irrépressible de la « guérir ». Nous attisons désirs, antipathies, angoisses, compulsions, obsessions ou dépression, dans une tentative de comprendre et d'étouffer cette souffrance liée à ce vide ressenti. Nous remplissons notre temps de pensées telles que : « Je crois que je suis en train de tomber amoureux », « Ce type m'agace vraiment », « Que vais-je faire ? » ou « Je dois faire (ou ne pas faire) ceci ou cela ». Autant dire que tout cela n'est que « beaucoup de bruit pour rien ».

Si nous généralisons à partir de nombreux sentiments passagers de ce genre, nous pourrions en conclure que « la vie n’a pas de sens ». C’est ce que disait William Shakespeare :

> *La vie n'est qu'une ombre qui passe, un piètre joueur*

Il se pavane et s'agite pendant une heure sur scène
Et puis on n'en entend plus parler : c'est une histoire
Raconté par un idiot, plein de bruit et de fureur,
Cela ne signifie rien.

Macbeth (acte V, scène 5).

Bien sûr, nous pouvons aussi, et nous le faisons souvent, réagir plus positivement et donner à notre vie un sens plus constructif. Je crois que cela devient possible *dès lors que nous sommes capables de reconnaître ce vide intérieur lorsque nous le ressentons* et de veiller à ne pas y réagir de manière négative, comme nous avons tendance à le faire inconsciemment. Une fois que nous comprenons que ce sentiment de vide ne peut être comblé par des moyens aussi futiles, nous pouvons commencer à chercher des façons de profiter de la vie : développement personnel, activités saines, aide aux autres, apprentissage, créativité, productivité, etc.

La méditation régulière est un excellent remède. S'asseoir tranquillement pendant de longues périodes chaque jour facilite la prise de conscience du vide émotionnel lorsqu'il se manifeste. Relativiser ces sentiments négatifs récurrents nous en libère progressivement. Ils nous paraissent alors passagers, faibles et insignifiants. La vie devient alors une célébration du temps : nous profitons pleinement du peu de temps dont nous disposons pour en faire quelque chose d'agréable.

5. Le soi ou l'âme

Tiré de Volition et des concepts causaux associés (2004), chapitres 16.2 et 16.3.

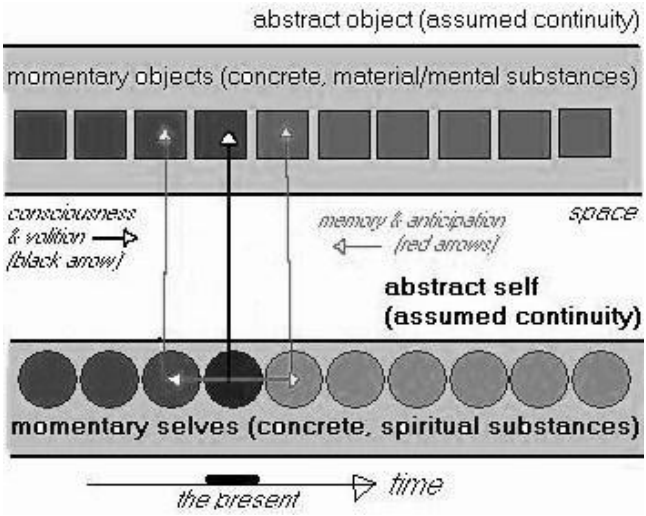
1. soi abstrait *vs.* soi concret

J'ai finalement réussi à concevoir (sur un plan théorique, sans prétendre à une expérience directe personnelle en la matière) comment l'idée bouddhiste de « vacuité » du soi (chez les sujets, et même chez les objets de la conscience) pourrait être présentée de manière convaincante et argumentée de façon cohérente, lorsque j'ai lu le passage suivant du ***Yoga Sutra de Patanjali*** :

> « Une succession de consciences, générant un vaste éventail de perceptions distinctives, semblent se consolider en une seule conscience individuelle » (IV, 5).

Il m'est apparu que les exigences logiques selon lesquelles chaque événement de conscience requiert un sujet (c'est-à-dire une âme consciente) ainsi qu'un objet (c'est-à-dire le contenu de la conscience), et que chaque événement de volonté requiert un agent ainsi qu'un acte, pourraient encore être satisfaites dans le contexte du « vide » du soi, si l'on suppose le schéma du diagramme ci-dessous.

Figure 2. Comment les sujets et les objets momentanés donnent naissance à des abstractions



Note : Il s'agit d'une illustration très simplifiée, destinée à faciliter la discussion. Le soi n'a pas de qualités phénoménales dans notre expérience ; par conséquent, toutes ses caractéristiques spatiales sont ici purement symboliques. Ce dessin ne vise pas à attribuer une forme et une taille spécifiques à l'âme concrète ou abstraite (respectivement, les cercles successifs et le tube virtuel qui les relie), puisque le soi n'a pas d'étendue. De même, l'espace entre le sujet et l'objet ne doit pas être considéré comme littéral, puisque le soi n'a ni localisation ni distance [28]. La flèche

[28] Nous situons approximativement le soi ou l'âme dans notre corps (y compris la tête), car il semble être au

> noire symbolise la conscience et la volition, explorant et modifiant les objets extérieurs à l'âme ; tandis que les flèches rouges sont des représentations virtuelles de la mémoire et de l'anticipation, atteignant respectivement le passé ou le futur par la continuité de l'âme ou du moins par la succession des moments de l'âme (nous y reviendrons plus loin).

Comme je l'ai soutenu dans * *L'Illogisme bouddhique** et dans * *La Phénoménologie* *, la conscience doit être comprise comme signifiant un sujet autant qu'un objet. Lorsqu'une chose apparaît, elle apparaît *à* quelqu'un. Autrement, elle existe simplement – elle n'« apparaît » pas. Patanjali semble souscrire à cette position objectiviste implicite lorsqu'il écrit plus loin :

> « Mais l'objet n'est pas dépendant des [différentes] perceptions des gens ; s'il l'était, que lui arriverait-il quand personne ne le regarderait ? » (IV, 16.)

Admettant l'existence d'un sujet de conscience, et de même d'un agent de la volonté – moi dans mon cas, vous dans le vôtre –, une question se pose : comment cette entité est-elle connue ? Elle ne semble manifester aucune qualité phénoménale, c'est-à-dire qu'elle n'est perceptible par aucun des sens matériels ni par les modes analogues de l'esprit. Est-elle alors uniquement connue par inférence conceptuelle à partir des phénomènes perçus ? Non – comme je l'ai soutenu

---

centre de toutes nos expériences sensorielles (derrière les yeux, entre les oreilles, dans le nez, sous la langue et la peau), et parce que notre imagination et nos pensées verbales semblent toutes se dérouler à l'intérieur de la tête.

dans ces ouvrages –, cela ne suffirait pas à expliquer comment nous faisons régulièrement l'expérience de la connaissance de soi, c'est-à-dire notre conscience de nos actes *individuels* de perception et de conception, de nos intuitions logiques, de nos choix et de nos volontés, de nos préférences et de nos sentiments.

Par conséquent, il nous faut *non seulement une connaissance théorique générale du soi, mais aussi un accès direct et constant à celui-ci* . Puisque cet accès direct ne peut être réduit à la simple « perception » – faute de preuves phénoménales sur lesquelles s'appuyer – il convient de le désigner autrement, par exemple par « intuition ». De plus, puisque le soi, en tant que sujet (ou agent), ne possède aucune des qualités perceptibles des objets (y compris les actes), il doit être distingué d'eux quant à sa substance. Tandis que les objets (ou actes) concrets sont qualifiés de « matériels » s'ils sont sensoriels ou de « mentaux » s'ils sont imaginaires, les sujets (ou agents) concrets sont qualifiés de « spirituels » (âmes).

Avant la révélation que m'a apportée le texte de Patanjali, je supposais que l'âme devait nécessairement exister de manière continue pendant une période prolongée. Dans ce cas, l'idée bouddhiste selon laquelle l'âme est « vide » de substance était inexprimable et indéfendable. Mais je comprends maintenant qu'un compromis est possible, ce qui atténue le conflit apparent entre le concept théorique et l'expérience mystique supposée.

Cette réconciliation est possible si l'on distingue clairement l' existence *momentanée et intuitive de* **l'âme concrète de l'** existence *continue* supposée de **l'âme abstraite** . La même distinction peut être faite pour l'objet : la perception ne révèle que l'existence concrète de l'objet, instant après instant, tandis que

l'unité apparente entre ses manifestations momentanées est un produit de l'abstraction.

Il *suffit* , par souci de cohérence logique, de supposer qu'une substance spirituelle momentanée et concrète soit consciente *à ce moment* d'une substance matérielle ou mentale momentanée et concrète ; ou de même, *à ce moment-là,* qu'elle veuille des changements dans la matière ou l'esprit.

Concernant la conscience, l'âme momentanée peut, *au moment* même de son existence, s'intuiter elle-même, ses propres actes ou tendances (cognitions, volitions et évaluations), ainsi que les moments *passés* où elle a fait l'expérience d'objets, d'elle-même, etc. (dans la mesure où ce passé est inscrit comme mémoire dans le présent), de même que les moments *futurs* (par anticipation, c'est-à-dire par projection imaginative dans le présent). De même, concernant la volition, l'âme momentanée veut ce qu'elle fait au moment présent de son existence, sans avoir besoin des moments passés ou futurs pour ce faire. Tout cela est voulu et, espérons-le, clairement illustré dans le schéma ci-dessus.

Chaque instant existe dans le présent, mais à l'instant suivant, il s'agit en réalité d'un autre instant. Cependant, chaque instant, percevant à ce moment son *unité de forme* avec les instants précédents et suivants, acquiert l'illusion de ne faire *qu'un* avec eux, c'est-à-dire qu'il peut s'identifier à eux comme expressions ou parties antérieures et postérieures de lui-même. Ainsi naît l'illusion d'une dispersion temporelle, due à une confusion entre le soi abstrait et la somme des instants concrets. De même, mutatis mutandis, en ce qui concerne les objets, qu'ils soient mentaux ou matériels.

Selon ce point de vue, il suffit de supposer que des traces du passé se perpétuent dans le présent par une

sorte de « mémoire » inscrite dans des sujets concrets successifs ou dans des objets de leur environnement. Il n'est donc pas nécessaire, d'un point de vue logique, de supposer que les différents moments sont liés en une âme *concrète continue* et en des objets de conscience concrets continus. On peut tout aussi bien considérer que les unités apparentes du sujet (ou de l'objet) au fil du temps résultent de points communs *abstraits* entre des âmes (ou des objets) concrets purement momentanés.

Ceci est facile à comprendre en prenant *l'image d'une vague en mer* . Lorsqu'elle déferle à la surface de l'eau, elle apparaît visuellement comme un tout continu. Mais en y réfléchissant, on sait que l'eau qui la compose est constamment remplacée par de l'eau plus loin sur son parcours. Autrement dit, contrairement aux apparences, l'eau constituant la vague ne se déplace pas avec elle, mais oscille simplement de haut en bas. La vague n'est donc qu'une abstraction, c'est-à-dire une projection mentale basée sur la répétition perçue d'une certaine forme au fil du temps.

Il convient toutefois de préciser que cette analogie n'est pas parfaite. En effet, dans le cas d'une vague, chaque portion d'eau successive existe avant son passage et continue d'exister après. En revanche, pour un sujet ou un objet dans le temps, le présent est le seul état où l'existence est actuelle – le passé ayant cessé d'exister et le futur n'étant pas encore advenu.

Dans le verset cité initialement, Patanjali semble supposer que le temps est en réalité divisé en « moments » discrets d'une certaine durée. Ceci contredit apparemment l'hypothèse des physiciens modernes selon laquelle le temps est un continuum infiniment divisible. Les versets suivants semblent confirmer que, selon lui, la continuité est illusoire :

> « Le passé et le futur sont immanents à un objet, existant comme différents secteurs dans le même flux de substances expérientielles » (IV, 12). « Leurs transformations tendent à se confondre, conférant à chaque nouvel objet une qualité de substantialité » (IV, 14).

Et plus loin, plus explicitement :

> « On peut voir que le flux est en fait une série d'événements discrets, chacun correspondant au plus petit instant de temps, dans lequel une forme devient une autre » (IV, 33).

Mais je pense qu'il importe peu, dans le contexte actuel, de considérer le temps comme une succession d'événements distincts ou comme un flux continu. En effet, l'illustration et l'analyse précédentes restent valables dans les deux cas, que l'on considère les cercles ou les carrés comme simplement contigus ou se chevauchant à l'infini. On pourrait peut-être interpréter le « moment » de Patanjali comme l'étendue temporelle que la conscience d'un sujet donné est capable d'embrasser en une seule fois. Autrement dit, le temps est peut-être continu, mais notre conscience fonctionne subjectivement par fragments discrets.

L'important est que nous puissions désormais accepter *deux* thèses ou constructions théoriques relatives aux données fournies.

L'une est celle de la conscience ordinaire, qui présuppose que sous le moi abstrait se trouve une entité concrète continue (de même en ce qui concerne un objet abstrait).

L'autre conception, avancée par les bouddhistes à propos de la méditation profonde, est qu'aucune continuité concrète (mais seulement une succession d'événements discrets) ne sous-tend la continuité abstraite ; autrement dit, la continuité apparente n'est pas réelle mais illusoire. En d'autres termes, le soi abstrait (ou, de même, l'objet abstrait) est « vide ».

Il n'est pas nécessaire, à ce stade, de trancher entre ces deux théories. Ce qui nous intéresse, c'est que *toutes deux soient compatibles avec* l'exigence que la conscience implique à la fois un sujet et un objet.

Mais dans les deux cas, l' âme *concrète n'est pas* « vide » : il existe au moins une entité momentanée sous-jacente. Autrement dit, l'« âme concrète momentanée » constitue le point commun entre la pensée ordinaire (qui unifie cependant différents moments en une seule « âme concrète continue ») et la conception bouddhiste (qui rejette une telle unification, considérant la continuité apparente comme purement abstraite).[29]

Il est important de noter qu'il n'est pas nécessaire d'invoquer une doctrine logique particulière pour expliquer qu'un concept abstrait ne repose pas nécessairement sur une unité concrète. On en trouve un exemple dans l'idée courante qu'un concept *de classe* ou un nom commun renvoie à une caractéristique partagée sans pour autant impliquer (contrairement à l'idée platonicienne) qu'il renvoie à un archétype réel, suspendu quelque part. Ceci contraste avec le concept *individuel* ou le nom propre, qui signifie généralement

---

[29] Dans les deux cas, si nous voulons soutenir un monisme ultime, nous pouvons imaginer tous les cas de sujet et d'objet, et la conscience qui les relie, comme des « bulles » surgissant momentanément dans un substrat unitaire sous-jacent de toute existence.

que tous les objets qu'il regroupe et désigne sont des manifestations ou des facettes spatio-temporelles d'une seule entité. Voici un exemple plus précis :

Si je pense à « moi-même » au sens large, j'inclus toutes les sensations ressenties à différents moments et en différents endroits de mon corps, l'aspect de ma peau, le son de ma voix, mes pensées, etc. Bien que ces éléments soient dispersés dans le temps et l'espace, je les considère comme un « individu » que j'appelle Avi Sion. De plus, chaque instant de ma vie est différent du précédent : l'air dans mes poumons, la nourriture dans mon estomac, le sang dans mes veines, etc., sont en mouvement constant. De même, dans l'espace : aucune section de moi n'est comparable ; mes organes diffèrent, je bouge mes bras et mes jambes, etc. Malgré cela, je me perçois généralement comme singulier ; autrement dit, l'abstraction « Avi Sion » est alors considérée comme désignant une « saucisse » concrète dans l'espace-temps. Il en va de même si je pense à un autre être humain, à votre chien ou à ma voiture.

En revanche, si je pense aux « classes » désignées par les noms communs « êtres humains », « chiens » ou « voitures », il n'y a aucune intention (sauf chez les platoniciens) de les unifier en un seul grand méta-individu. Ainsi, nous admettons généralement l'existence de concepts abstraits sans référent concret unique, c'est-à-dire qui désignent simplement une *similarité* entre deux ou plusieurs référents concrets. La proposition bouddhiste est simplement que cette dernière conception s'applique également au cas des « individus ».

La discussion se complexifie si l'on considère plus attentivement le facteur temps. Premièrement, dans notre illustration précédente, la flèche symbolisant la conscience et la volition est perpendiculaire à la flèche du temps ; or, cela implique une synchronicité,

c'est-à-dire que ces relations ne nécessitent aucun temps pour relier le sujet et l'objet (externe), ou l'agent et l'acte (externe). Il serait peut-être plus juste de supposer un délai, de sorte que la conscience observe actuellement ce qui se situe déjà légèrement dans le passé et que la volition agisse finalement sur ce qui se situe encore légèrement dans le futur ; autrement dit, nous avons deux flèches divergentes. Mais une telle supposition est problématique, car le postulat de la discontinuité est qu'il n'existe aucun temps intermédiaire, aucun être entre les moments représentés ; autrement dit, que le moment présent est une unité indivisible.

Deuxièmement, nous avons trop facilement supposé que la mémoire et l'anticipation pouvaient fonctionner à travers le temps, même en considérant chaque instant comme fondamentalement indépendant du précédent et du suivant. L'illustration ci-dessus suggère que le processus de mémorisation passe par la cognition du passé lorsqu'il était présent, couplée à un transfert d'information du sujet passé au sujet présent. Cependant, là encore, concernant la rétrospection, il serait inapproprié, compte tenu du principe de discontinuité, de proposer que le mouvement de l'information (communication) s'effectue d'un instant à l'autre, dans le sens du temps. De même, l'anticipation ne peut être considérée comme une vision prospective ou anticipée du futur lui-même, et pourtant, lorsque nous projetons mentalement une prédiction (par exemple, volontairement), nous l'inscrivons dans un futur qui n'existe pas encore ; ceci est encore plus problématique, car cela semble impliquer un mouvement de l'information à contre-courant du temps.

En réponse à ces objections, certains philosophes bouddhistes rétorquent qu'il n'y a ni espace ni décalage temporel entre le sujet et l'objet, puisqu'ils

appartiennent à un seul et même « esprit » ; ou encore que tous les instants ne font qu'un, n'étant que des illusions de cet unique « esprit ». Mais des théoriciens bouddhistes moins radicaux insistent plutôt sur le fait que la thèse de la discontinuité ne se résume pas à l'idée que les événements concrets (du sujet ou de l'objet) sont discrets, suggérant une succession d'événements spontanés et sans lien apparent. Non, il existe bel et bien une forme de « continuité » à prendre en compte. Il s'agit de la composante « karmique » – l'idée que chaque événement d'une série est *causalement déterminé* par le précédent (et par tous les facteurs environnementaux).

La signification exacte de cette affirmation reste sujette à débat. On peut se demander, par exemple, si le libre arbitre est admis ou si le fatalisme est sous-entendu. Plus radicalement encore, si, comme l'affirment les bouddhistes, « tout est causalement lié à tout », le concept de causalité perd tout son sens, *puisqu'il ne subsiste aucune distinction entre causes et non-causes, ni entre types et degrés de causalité* . En bref, bien que l'idée paraisse plausible si l'on se réfère à l'image d'une vague (où l'« énergie » – une autre abstraction, notons-le bien – est considérée comme se propageant à travers l'eau), il est difficile de trouver une définition ou une compréhension détaillée de la causalité qui corresponde au point de vue bouddhiste.[30]

Un autre point à considérer est épistémologique. Partant du principe que nous ne faisons l'expérience de rien d'autre que du présent immédiat, c'est-à-dire que les réminiscences et les anticipations sont des événements présents qui nous absorbent et nous donnent l'impression d'être transportés dans le passé ou

---

30 J'aborde ces questions plus en détail dans mon ouvrage **La logique de la causalité** , chapitre 16.3.

le futur, la question se pose de savoir comment les bouddhistes appréhendent le karma, c'est-à-dire que le présent est un effet du passé et le futur une conséquence du présent. Il me semble qu'ils ne peuvent revendiquer qu'une légitimité *adductive* pour leur interprétation du karma – en d'autres termes, guère plus que le fondement épistémologique de l'hypothèse courante d'essences et d'âmes continues ! Par adduction, j'entends, à partir d'une base empirique, postuler une certaine extrapolation, sous la forme d'une hypothèse cohérente à comparer à d'autres hypothèses. Autrement dit, la théorie du karma est autant une « construction conceptuelle » que la théorie de la continuité qu'elle prétend remplacer.

La thèse de la discontinuité me paraît moins crédible que celle de la continuité, car elle suggère que l'univers entier (quelle que soit sa nature ou sa taille) disparaît instantanément puis réapparaît, ou est détruit puis recréé, à chaque instant. Cela signifie qu'au lieu de devoir l'expliquer une seule fois, nous devons en trouver une nouvelle à chaque instant – et bien sûr, nous n'avons jamais le temps de le faire à un seul instant.

De plus, il ne s'agit pas seulement d'expliquer l' *existence répétée* de l'univers, mais aussi sa *ressemblance apparente* à chaque instant avec les instants précédents – car il semble toujours contenir des traces du passé (par exemple des empreintes de pas dans la neige, des fossiles paléontologiques, des souvenirs mentaux ou des archives photographiques) comparables au présent (par exemple, tu ressembles à ce dont je me souviens).

Enfin, se pose la question plus complexe de *la causalité* , qui vise à expliquer pourquoi des entités similaires, dans des situations similaires, semblent se comporter de manière similaire (*régularité*), et, plus

difficile encore, pourquoi certaines entités individuelles semblent liées de diverses manières à des événements individuels (*responsabilité*). L'hypothèse d'une certaine continuité dans le temps requiert donc moins d'explications ; et, étant plus simple, elle est préférable par déduction.

Ainsi, bien que toute notre expérience de soi et du monde soit par essence momentanée, l'hypothèse de continuité demeure concevable, voire plus probable. Le caractère transitoire de tous les phénomènes et intuitions, tel qu'il *est établi par l'épistémologie,* n'exclut pas en soi la possibilité *ontologique* de certaines continuités entre eux.

Il est vrai que le « soi », en particulier, n'a qu'une existence présente, sans passé ni futur au sein du présent, puisque les souvenirs et les imaginations (y compris les projections du futur) se situent hors de l'âme, se produisant dans l'esprit et étant stockés dans le cerveau. De fait, même les impressions actuelles de l'âme sur elle-même (par intuition), sur son esprit (par perception intérieure) et sur son corps physique et son environnement (par perception sensorielle) sont sujettes à caution, étant souvent très fugaces et pas toujours claires ni mémorables.

De plus, puisque l'âme ne possède aucune information sur elle-même ni sur le monde extérieur, il est justifié de considérer le passé et le futur comme essentiellement « illusoires », comme le font les bouddhistes [31]. Ce dernier terme pourrait paraître quelque peu hyperbolique, visant à souligner l'idée qu'ils sont, *au mieux, illusoires. Les constructions inductives* . Le « passé », tel qu'on le conçoit, se construit à partir des impressions actuelles du présent

---

[31] La contemplation de cette illusion est, je crois, appelée *samapatti* .

et des « souvenirs » apparents d'un certain « passé ». Or, à en juger par les procédures de vérification actuelles, ce passé supposé relève *souvent* davantage du fantasme et de l'illusion que d'une juste estimation de la réalité. Il en va de même, et plus encore, pour le « futur », qui ne se réfère pas seulement au passé et au présent apparents, mais aussi aux intentions naissantes de sa propre volonté et de celle d'autrui (intentions qui peuvent ou non se réaliser).

Cependant, les doutes raisonnables que l'on peut formuler quant au présent, au passé et à l'avenir de soi-même et de son environnement ne sauraient être poussés à l'extrême, car cela rendrait l'énoncé du doute logiquement contradictoire. Dès lors, il faut admettre que toute forme de conscience repose sur *certaines* certitudes, sans pour autant atteindre la certitude absolue. Les constructions inductives qui constituent l'essentiel de notre « connaissance » peuvent certes être erronées, mais il faut reconnaître (par souci de cohérence) qu'elles tendent progressivement vers la vérité.

2. À propos de l'âme

L' âme est ce que nous considérons comme l'essence d'une personne, la substance unitaire qui est à la fois sujet de la conscience et agent de la volonté. Cette âme n'a besoin d'être présente que durant la vie de l'organisme physique qui la soutient, ni avant ni après.

D'un point de vue ontologique, la question de la périssabilité ou de l'impérissabilité de l'âme ne semble pas pertinente pour l'étude de ses capacités cognitives, volitionnelles et évaluatives. D'un point de vue épistémologique, comment pourrions-nous l'affirmer avec certitude ? En l'absence de contradiction entre les deux concepts et de connaissance immédiate évidente,

nous devons recourir à des généralisations et des hypothèses pour l'établir. D'un point de vue philosophique, l'âme peut être éphémère ou immortelle, indifféremment. Certaines âmes peuvent avoir une durée de vie plus ou moins courte (animaux, humains), d'autres immortelles (celle de Dieu, du moins). Aucune loi de causalité, ni aucune loi de connaissance, n'impose que tous les sujets ou agents soient impérissables ou vieillissent de manière uniforme.

La mortalité semble en effet plus justifiée empiriquement, puisque l'on observe clairement la mort physique des êtres humains et des animaux. Si l'âme est un épiphénomène de la matière, elle est probablement mortelle. L'immortalité implique littéralement une existence éternelle, et non une simple vie après la mort pendant un certain temps ; cette dernière hypothèse paraît très improbable, à moins de se référer à la thèse religieuse selon laquelle l'âme provient de Dieu et finit par fusionner à nouveau avec Lui, ou à des idées similaires. La question demeure à jamais ouverte, sujette à spéculation (c'est-à-dire tant que nous existerons).[32]

Je ne suis pas certain que le judaïsme (du moins dans sa dimension biblique fondamentale) et les religions apparentées croient fondamentalement en l'immortalité, bien qu'elles puissent croire en une forme de

---

[32] Notez que ma position concernant la connaissance de l'existence de Dieu est que nous ne pouvons ni la prouver ni la réfuter ; à ce sujet, voir mon ouvrage *Logique judaïque* , chapitre 14. Mes vues concernant la manière dont nous parvenons habituellement à la connaissance de la nature de Dieu sont exposées dans *Phénoménologie* , chapitre 9. Notez que je ne prétends pas que quiconque ait atteint la connaissance prophétique, bien que je reste ouvert à cette notion.

transmigration, ou du moins en la résurrection finale des morts. L'« ère messianique » est envisagée comme une période d'existence heureuse pour des individus différenciés, plutôt que comme un nirvana où tous fusionneraient avec Dieu. De même qu'à une époque passée, Dieu était seul, de même à une époque future, Il sera de nouveau seul : Lui seul (ou Son Âme, pronom et nom ayant le même référent) est Éternel. Mais d'un autre côté, logiquement, tout comme nous venions de Dieu avant d'arriver en Éden, peut-être qu'après l'ère messianique, nous retournerons effectivement à Lui.

La position philosophique concernant l'âme adoptée dans ce volume est qu'elle est soit directement intuitivement perçue par elle-même, soit du moins impliquée par ses fonctions de cognition, de volition et d'évaluation, dont certaines sont assurément intuitivement perçues (c'est-à-dire vécues, bien que non comme des phénomènes concrets). On pourrait rapprocher cette position du « *cogito, ergo sum* » cartésien (je pense, donc je suis), si l'on entend le terme « pensée » au sens large, comme désignant ces trois fonctions. Épistémologiquement, j'infère mon existence du fait de mes expériences, de l'usage de la logique et de la formation de concepts (cognition), de l'intention ou de l'accomplissement d'actions (volition) et de l'expression de préférences (évaluation). L'ontologie inverse cet ordre, reconnaissant le soi comme logiquement antérieur à toutes ces « pensées », en tant que sujet ou agent implicite.

La notion d'âme a sans doute une histoire. Je ne prétends pas la connaître, je ne peux que l'esquisser. L'idée d'une âme personnelle est considérée par les historiens comme relativement récente, remontant apparemment à l'époque où les humains ont commencé à enterrer leurs morts, ou à procéder à d'autres rites

funéraires. Bien plus tard, des philosophes (notamment Aristote [33]) ont développé la distinction hiérarchique entre âme végétative, âme animale et âme humaine. Le premier niveau d'âme (impliquant la naissance, la nutrition, la reproduction, la croissance, la décomposition et la mort) se retrouvait chez les plantes, les animaux et les humains ; le deuxième niveau (impliquant la locomotion et la sensation), uniquement chez les deux derniers ; et le troisième niveau (impliquant la raison et une liberté exceptionnelle), uniquement chez le dernier.

Le bouddhisme (ou du moins certains de ses courants) nie l'existence réelle de l'âme, considérant le « soi », apparemment au centre de la conscience individuelle, comme une illusion [34]. Selon l'école mentaliste

---

[33] Cette distinction fut plus tard adoptée par les mystiques juifs, qui utilisèrent les termes *ruach, nefesh et neshamah* (bien qu'ils semblent les interpréter de manières très divergentes, aussi commodes soient-elles – probablement parce que ces termes ne sont pas clairement définis et paraissent interchangeables dans la Bible, dont ils sont tirés). On retrouve des idées similaires dans d'autres cultures, mais là encore, je ne peux que conjecturer leur origine.

[34] Or, si l'on examine certains arguments avancés en faveur de la thèse de l'absence de soi, leur illogisme est flagrant ! C'est particulièrement vrai du pseudo-raisonnement du plus éminent philosophe de l'école Madhyamika, l'Indien Nagarjuna (IIe siècle de notre ère). À titre d'exemple, j'ai récemment trouvé ce passage dans un ouvrage du Dalaï Lama (pp. 54-55) : « Les Vaibhashikas conçoivent donc le nirvana final comme la cessation totale de l'individu. Une objection bien connue de Nagarjuna… [dans ce cas], nul n'atteint jamais le nirvana, car lorsque le nirvana est atteint, l'individu cesse d'exister. » Nagarjuna est un plaisantin, qui aime jouer avec les mots (voir mon ouvrage « *L'illogisme bouddhiste* » pour de nombreux autres

(Yogacara), le soi apparent repose sur huit modes de conscience : les cinq liés aux perceptions sensorielles ; la faculté mentale de les corréler et de les interpréter (semblable au « bon sens » d'Aristote) ; et deux autres. Le septième mode (appelé *manas*) correspond à l'impression illusoire d'avoir un soi séparé, engendrant vanité, égoïsme et autres troubles similaires. Le huitième mode (appelé *citta* ou *alayavijnana*) est considéré comme le réceptacle du karma, expliquant le report des conséquences des actions.

Ainsi, la « septième conscience » peut être approximativement assimilée au concept ordinaire d'âme présente, bien qu'elle soit déclarée illusoire [35]; et la « huitième conscience » peut être finalement comparée au concept religieux d'une âme qui passe de corps en corps, bien qu'il s'agisse d'une transmission de potentialité plutôt que d'une perpétuation de l'existence réelle.

---

exemples). Il suggère ici que « l'atteinte » n'est concevable que par l'altération (où le sujet demeure essentiellement le même, malgré un changement superficiel). Mais il est tout à fait concevable, d'un point de vue logique, que l'individu disparaisse en atteignant le nirvana : il s'agirait simplement d'un cas de mutation (où le sujet initial devient, par la suite, quelque chose de complètement différent). La position de Vaibhashika n'a rien d'absurde. (Notons d'ailleurs que cette position est analogue à l'idée théiste de la fusion avec Dieu, mentionnée plus haut.)

[35] L'accusation d'illusion est due au fait qu'ils considèrent la notion de soi comme un produit de la conception *à partir de perceptions mentales et sensorielles* (c'est-à-dire *des dharmas* , des phénomènes), plutôt que comme je le propose comme quelque chose connu par l'intuition directe de soi (c'est-à-dire une expérience avec un contenu *non phénoménal)*.

3. À propos du divin

Cette série pourrait être complétée par la notion de « fondement originel » ou de « fondement causal » de la conscience et de l'existence, le Nirvana de l'unité et de l'absence de pensée – que l'on pourrait relier à notre conception de Dieu. Bien que les bouddhistes la rejettent probablement, l'analogie semble pertinente, car elle révèle la récurrence et l'uniformité de certains concepts dans toutes les cultures humaines.

Une autre culture indienne, l'hindouisme, ainsi que d'autres peuples et philosophies, conçoivent Dieu plus franchement comme l'Âme de l'univers, la racine commune de toutes les âmes particulières. Dans le judaïsme et les religions apparentées, Dieu est projeté comme une Présence consciente qui supervise le monde entier (au sens cognitif et volitionnel, et au sens évaluatif de législateur), de même que chacun de nous possède une âme qui règne sur son propre univers. Certains suggèrent, comme mentionné précédemment, que notre âme n'est qu'une étincelle [36]de celle de Dieu.

Certains considèrent Dieu comme transcendant, d'autres comme immanent. Ces derniers finissent par assimiler Dieu à la Nature, à l'instar du panthéisme (on pense ici à Baruch Spinoza). La croyance humaine en Dieu pourrait avoir historiquement émergé de l'animisme, lui-même probablement une généralisation de la notion vague d'âme personnelle.

Les peuples vivant au plus près de la nature (les Amérindiens, par exemple) avaient tendance à percevoir une divinité *indifférenciée* dans toute vie et, de fait, dans toute la nature. Tout possédait une âme : un ruisseau murmurant ou un océan déchaîné, une

---

[36] L'idée d'« étincelle » est tirée de la philosophie kabbalistique lourianique.

montagne majestueuse et inébranlable, un caillou dévalant une pente, le soleil, la lune, l'immensité du ciel, tantôt bleu, tantôt gris et pluvieux, les nuages qui s'amoncellent et le tonnerre grondant, le vent caressant la forêt, un bourgeon qui s'épanouit, un aigle planant dans les airs, un puma rôdant, des mulots s'éparpillant, un poisson bondissant hors de l'eau. Dieu était partout, visible et présent.

Ces idées ont pu se concrétiser avec le temps, donnant naissance à la notion d' « esprits » *distincts* résidant dans une pierre, un arbre, une rivière ou une montagne. Chaque chose était considérée comme dotée de conscience et de volonté, tout comme les gens pressentaient ces pouvoirs en eux-mêmes (probablement bien avant de les nommer). On pouvait alors chercher à communiquer avec la matière inanimée comme avec les animaux ; par exemple, demander respectueusement la permission d'interagir avec elle. Ou bien, il fallait recourir à la ruse ou à la force pour obtenir ce que l'on souhaitait. Finalement, ces petits « dieux » dispersés furent ramenés chez eux ou du moins représentés sous forme d'idoles de pierre ou de bois (comme cela semble être le cas en Afrique).

Certains dieux, comme ceux des peuples nordiques peut-être, ont sans doute évolué à partir de personnages historiques – rois ou héros dont le souvenir a été perpétué par les récits et qui sont devenus des figures mythiques. Plus tard, comme en Grèce et à Rome, des dieux plus abstraits ont émergé, représentant de vastes domaines du monde (comme le ciel ou la mer) ou de l'activité humaine (comme l'amour ou la guerre).

Finalement, apparemment grâce aux Hébreux, naquit le [37]*monothéisme , c'est-à-dire la croyance en un Dieu*

---

37 Une religion « monothéiste » plus concrète, fondée sur le culte exclusif du Soleil, fit une brève apparition en

unique et universel. Fondé par le patriarche Abraham, le judaïsme devint une religion nationale plus organisée quelques siècles plus tard . Par la suite, à travers le christianisme et l'islam, deux branches bien plus tardives du judaïsme, le monothéisme abstrait s'imposa dans une grande partie du monde. Le christianisme est plus proche du judaïsme que l'islam à certains égards, plus éloigné à d'autres. Le premier est plus explicitement enraciné dans les textes judaïques, tandis que le second les utilise davantage comme un tremplin tacite. Le christianisme conserve certaines idées et images concrètes relatives à son fondateur Jésus, tandis que l'islam, comme le judaïsme, rejette toute déification ou représentation de ce type.

Aujourd'hui encore, en Inde par exemple, le panthéon des dieux et l'omniprésence de leurs images sont frappants. Bien que l'hindouisme ait lui aussi depuis longtemps adopté l'idée d'un monothéisme abstrait, il ne l'a pas érigée en dogme exclusif. Le bouddhisme, quant à lui, a atteint un haut degré d'abstraction, sans pour autant la personnaliser en Dieu (du moins pas à l'origine, bien que de nombreuses branches du bouddhisme aient, dans la pratique, identifié le Bouddha fondateur à Dieu). Ceci est cohérent avec la doctrine bouddhiste selon laquelle même l'âme humaine est, en définitive, « vide » de personnalité. Cependant, les bouddhistes restent influencés par l'idolâtrie ancienne, comme en témoignent les statues de Bouddha qu'ils vénèrent (et dans lesquelles ils projettent mentalement leur « âme ») [38].

Égypte à cette époque. Mais la question demeure : qui a inspiré qui ? Il est tout aussi plausible qu'un petit contingent étranger (des esclaves hébreux) ait influencé culturellement la majorité (une partie des Égyptiens).

[38] À vrai dire, il se peut que pour certains pratiquants de la méditation, les statues et les images planes ne soient

Le monothéisme juif ne signifie pas que Dieu soit l'âme de la Nature. La Nature (*hateva*) est parfois considérée comme l'un des « noms » de Dieu, mais cela signifie (par exemple chez Maïmonide) que la Nature est sous le pouvoir de Dieu. Dans le judaïsme, Dieu est *absolument abstrait et sans aucune manifestation concrète* : aucune incarnation humaine ou sous toute autre forme, rien qui puisse être représenté par une image. Plus précisément, Dieu est purement spirituel et jamais matériel. Il est néanmoins le Créateur du monde naturel et y demeure omniscient et omnipotent. Omniscient, non seulement au sens de la connaissance des généralités (comme le suggérait Aristote), mais aussi au sens de la connaissance de chaque détail ; et capable ainsi d'exercer sa providence jusque dans les moindres détails, comme il sied à l'omnipotence.

Ceci est analogue à l'âme humaine, qui ne possède pas d'aspects phénoménaux [39]propres, bien qu'elle soit capable de connaître le monde phénoménal et d'interagir avec lui. Cependant, l'analogie n'est pas totale, car le judaïsme enseigne que le monde n'est pas le corps de Dieu, et de plus que les humains n'ont pas

---

pas des objets de vénération, mais de simples aides pour atteindre l'immobilité, le silence et la concentration qu'elles représentent. Il faudrait interroger chaque pratiquant sur ses véritables intentions. Néanmoins, il semble probable que quelqu'un qui commence par imiter l'objet représenté finisse par développer un attachement émotionnel à celui-ci, le personnifiant et s'inclinant devant lui. Ce qui, à mon sens, est pour le moins absurde.

[39] À cet égard, le judaïsme présente des similitudes avec le bouddhisme ; toutefois, contrairement à ce dernier, le premier reconnaît une substance « spirituelle » non phénoménale à l'âme. Une autre analogie possible est celle entre l'« *Ayin* » (non-existence, néant) de la kabbale juive et le « *Shunyata* » (vacuité) du bouddhisme.

créé leur propre corps, mais que Dieu a créé à la fois leur corps et leur âme (Genèse 2:7).

> « L'Éternel Dieu forma l'homme de la poussière de la terre, il insuffla dans ses narines un souffle de vie, et l'homme devint une âme vivante. »

Il est donc concevable pour les Juifs que, si Dieu est éternel, les humains ne le sont pas ; et il est également concevable que le « souffle de vie » que Dieu nous a insufflé ait animé nos corps d'une part de son âme éternelle.

Comme le montrent ces réflexions, l'histoire des notions d'âme et de Dieu est étroitement liée. L'une des fonctions de la religion et/ou de la métaphysique est de proposer des origines à l'âme et à Dieu, et d'expliquer comment on peut les connaître.

Les chrétiens catholiques utilisent, à des degrés divers, des représentations *matérielles* de Jésus dans leurs foyers, leurs églises et lors des processions. Cet usage pourrait être un héritage historique de la représentation et du culte des empereurs romains, pratiques répandues et considérées comme normales dans le monde christianisé. Plus tard, et pour diverses raisons (politiques et spirituelles), les protestants ont pour la plupart abandonné les sculptures et les poupées en trois dimensions, mais ils ont encore recours à des représentations *mentales* ainsi qu'à des images en deux dimensions. L'hindouisme et certaines formes de bouddhisme font de même appel aux incarnations de nombreuses divinités, leur conférant une forme corporelle ou les concevant de manière concrète.

Il s'agit d'idées *perceptives* de la divinité. Le judaïsme, puis l'islam, s'appuyant sur les récits de leurs écritures

(la Torah et le Coran respectivement), attribuent à Dieu *des manifestations perceptibles* , telles que des miracles (ne serait-ce que l'envoi d'un ange, une vision prophétique ou le décret d'un système juridique), mais ils excluent toute représentation physique ou mentale de Dieu, qu'ils qualifient d'« idolâtre ». L'idée de Dieu transmise par leurs livres saints, et ultérieurement renforcée par les commentaires interprétatifs, est essentiellement *conceptuelle* .

En tant que philosophes, nous pourrions nous demander : quelle est la raison d'être du culte des statues ou autres représentations ? Le fidèle considère-t-il cet objet matériel (ou mental) comme l'objet même de son culte (fétichisme), ou comme contenant la divinité visée, ou comme une émanation de celle-ci, ou encore comme un canal vers elle ? Ou bien l'objet concret qu'il a sous la main sert-il simplement de moyen mnémotechnique ou de moyen commode de concentrer son attention personnelle sur une divinité qui le dépasse largement ?

Il faudrait sonder les pensées des gens pour en être certain (car leurs introspections et leurs témoignages oraux ne sont pas toujours fiables). Je suppose qu'il existe une grande diversité d'attitudes, certains privilégiant une interprétation littérale, d'autres étant plus conscients des nuances possibles. La question spirituelle est la suivante : cette pratique « lourdit-elle »-t-elle l'âme, l'empêchant de s'élever vers l'informe ?[40]

---

40 L'objectif essentiel de l'idolâtrie, à mon sens, est d' *imprégner* les esprits de prétendues représentations de dieux ou de Dieu. C'est une forme puissante de propagande qui engendre une dépendance psychique à l'égard de l'idole, de sorte qu'elle est invoquée et rappelée, volontairement ou non, en diverses circonstances. Cela profite incidemment à la classe cléricale qui entretient et sert l'idole ; toutefois, il

Je dois ajouter que je soupçonne personnellement que les personnes qui croient en une ou plusieurs incarnations de Dieu, ou en des divinités ou idoles spécifiques, et même les athées et agnostiques, lèvent *souvent, ou du moins occasionnellement,* les yeux et les prières vers le ciel, cherchant ainsi à implorer ou à remercier Dieu. Autrement dit, l'adhésion de principe à une doctrine non monothéiste ou partiellement monothéiste n'exclut pas l'intuition et la pratique occasionnelles du monothéisme. L'important ici n'est pas le nom culturellement spécifique donné à la Divinité, ni les constructions théoriques généralement associées à ce nom, mais l'intention réelle de celui qui prie à ce moment précis. Je pense que la plupart des êtres humains partagent cette compréhension et cette réaction.

Le théisme philosophique, ou théologie, ne propose aucun récit, aucune histoire concernant Dieu ; il est donc, par définition, dépourvu de toute représentation concrète. Il consiste en des *spéculations franches et évolutives,* d'ordre général, quant à savoir si, *dans le cadre des facultés cognitives humaines ordinaires,* un Dieu abstrait peut être connu avec certitude comme existant – ou, d'ailleurs, comme n'existant pas.

Les formes extraordinaires de connaissance (prétendument acquises, par exemple, par la prophétie ou la méditation) ne sont pas inconcevables, mais difficiles à prouver à nous, simples mortels ; elles demeurent donc des spéculations. Les philosophes honnêtes n'ont aucun préjugé sur le sujet et admettent volontiers la possibilité du doute. Néanmoins, ils parviennent à formuler des théories cohérentes, qui

---

faut reconnaître que les membres de cette classe sont rarement hypocrites, mais plutôt de véritables croyants (et même, généralement, des croyants fervents).

pourraient être vraies concernant Dieu et l'âme. Sur cette base, bien qu'aucun dogme ne soit admis, diverses *croyances personnelles* sont possibles.

Ainsi, sans imposer de doctrine religieuse particulière, la philosophie peut préserver la réalité religieuse de l'anéantissement par les pseudo-penseurs. Dépouillée de tout élément superflu (ce qui l'a discréditée), la religion se trouve réduite à certaines propositions essentielles, validées par le discours philosophique. La dimension spirituelle de l'existence humaine s'en trouve ainsi confirmée et réaffirmée.

6. « Tout est la cause de tout »

Tiré de Buddhist Illogic (2002), chapitre 8 (partie) et The Logic of Causation (2003), chapitre 10.1 (partie) et 16.3.

Un principe fondamental du bouddhisme est l'idée que « tout est la cause de tout ». Il s'agit de l'idée de codépendance (ou interdépendance) universelle ; c'est l'idée que rien n'existe indépendamment de rien d'autre, que l'existence de toute chose dépend de *toute* autre chose. Il est important de noter que cette thèse est bien plus radicale que l'affirmation, courante dans la plupart des philosophies occidentales, selon laquelle « tout a une cause (ou un ensemble de causes) ».

À première vue, la notion bouddhiste de causalité universelle semble concevable, voire profonde. Cependant, à y regarder de plus près, elle s'avère logiquement impossible, c'est-à-dire un non-sens absolu. Les extraits suivants, tirés d'ouvrages antérieurs, le démontrent clairement.

1. L'idée de codépendance

L'idée bouddhiste de « codépendance » pourrait être formulée de manière générale comme suit : *chaque chose n'existe qu'en relation avec les autres ;* et De plus, puisque chaque chose n'existe qu'en relation avec d'autres, *chaque chose existe en relation avec toutes les autres* . Il est important de noter que la relation dont il est question ici est la causalité. Nous avons tendance à considérer chaque chose comme capable d'exister isolément dans l'univers, et à ignorer ou oublier les

liens complexes qui la relient aux autres. Nous ne voyons pas la forêt à cause des arbres et nous nous concentrons habituellement sur des événements isolés, au détriment d'une vision d'ensemble et d'une perspective à long terme.

Prenons l'exemple d'une plante. Sans la lumière du soleil, la terre et l'eau dont elle dépend, sans les générations précédentes de cette même plante, sans les événements qui ont rendu sa reproduction possible, sans la trajectoire de chaque atome qui la constitue et la nourrit, sans les bouleversements cosmiques qui ont engendré l'existence de notre planète, de sa terre, 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 ; elle n'existe devant nous que grâce à une multitude de causes et de conditions. Et ces causes et ces conditions ne sont, à leur tour, que de simples détails dans la trame universelle de l'être.

Le concept de codépendance est apparemment perçu par les bouddhistes comme une conséquence inévitable du concept de causalité. Or, une réflexion approfondie montre que cette doctrine n'est qu'une thèse particulière au sein de la thèse de la causalité. Autrement dit, si la codépendance implique la causalité, la causalité n'implique pas la codépendance. De plus, il s'agit d'une thèse vague, qui repose sur des généralisations discutables. L'exemple typique de codépendance cité plus haut suggère trois propositions :

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

et peut-être plus radical,

- Tout est la cause et la conséquence de tout.

Les deux premières propositions constituent ensemble ce que nous appelons « **la loi de causalité** ». Il est important de noter que ces propositions ne découlent

pas inévitablement du concept de causalité. Ce dernier requiert seulement, pour se former, l' existence d' *une certaine* régularité dans la coexistence des événements dans l'expérience, sans pour autant impliquer que *chaque* événement de l'expérience présente une coexistence régulière avec un ou plusieurs autres événements. Le *concept* de causalité est valide s'il a des applications particulières ; la *loi* de causalité n'en découle pas automatiquement – elle est simplement une *généralisation* de certaines expériences présentant cette propriété à tous les êtres existants. Il se peut très bien qu'il existe des choses pour lesquelles on ne trouve pas de coexistence régulière, et que l'on suppose donc, par généralisation, n'avoir ni cause ni effet. Un univers où la causalité et la non-causalité coexistent est tout à fait concevable. De plus, la première proposition n'implique pas logiquement la seconde, et réciproquement – autrement dit, on peut imaginer des choses ayant des causes mais aucun effet ultérieur, et des choses ayant des effets mais aucune cause préalable.

« Les premiers bouddhistes », nous dit Cheng, « croyaient que le principe de causalité était objectivement, nécessairement, éternellement et universellement valable. » De nombreux philosophes occidentaux ont partagé cette opinion, mais pas tous. Aujourd'hui, la plupart des physiciens pensent qu'au moins à l'échelle quantique, et peut-être aussi lors du Big Bang, il existe des événements sans cause apparente. J'ignore si l'existence d'événements sans effet est postulée par quiconque. Quoi qu'il en soit, nous constatons que même au niveau physique, le « hasard » est admis comme une possibilité, sinon une certitude. La loi de causalité peut continuer à nous servir de principe de travail, nous incitant à rechercher assidûment les causes et les effets, mais elle ne saurait

en aucun cas être considérée comme une vérité universelle *a priori* . La logique causale doit rester ouverte d'esprit, car ces « lois » ne sont, de toute façon, que des généralisations – des vérités inductives, et non déductives.

De plus, la loi de causalité que nous venons d'évoquer n'est, au mieux, qu'une loi de *causalité* . Les philosophes qui admettent l' existence de *la volonté* [41]ne peuvent soutenir de manière cohérente une telle loi comme universelle à tous les êtres, mais seulement dans les domaines « mécaniques » des événements physiques et psychologiques. S'agissant des événements impliquant la volonté, si l'on admet qu'un être humain (ou une entité spirituelle équivalente, un animal supérieur ou Dieu) puisse « volontairement » (produire librement, d'une certaine manière) un événement physiologique (par exemple, un mouvement physique de son corps) ou un événement psychologique (par exemple, une imagination, une projection mentale), voire une autre âme (au moins en ce sens qu'elle choisit de se reproduire), il faut 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 soumis à l' *influence* d'une expérience ou d'une raison, on pourrait formuler une loi de causalité par analogie. Cependant, il ne faut pas confondre influence et causalité ; l'influence ne détermine pas la volonté,

---

41 Et certains bouddhistes semblent le penser. Par exemple, l'affirmation du *Dhammapada* (v. 165) selon laquelle « c'est par soi-même que le mal est commis, et c'est par soi-même que l'on souffre ; par soi-même le mal n'est pas commis, et par soi-même on devient pur. Le pur et l'impur proviennent de soi-même : nul ne peut purifier autrui » semble impliquer l'existence d'un soi responsable de ses actes.

qui demeure libre, mais la renforce ou l'affaiblit seulement, facilitant ou allégeant son action dans une certaine direction. Par ailleurs, il n'est pas évident que la volonté ne puisse se manifester « nihilistement », sans aucune influence ; elle peut très bien être libre, non seulement de résister aux influences, mais aussi d'agir en l'absence de tout motif. Dans ce dernier cas, la loi de causalité ne serait, au mieux, qu'un principe de fonctionnement, et non un fait universel selon lequel la volition requiert un motif.

Considérons maintenant l'affirmation plus extrême selon laquelle « tout cause tout et est causé par tout », qui pourrait être interprétée (à tort) comme impliquant une codépendance. Affirmer cela revient à dire, de manière paradoxale (comme Nagarjuna l'aurait sans doute fait avec plaisir !), que *rien ne cause rien et n'est causé par rien* – car la causalité est une relation que l'on découvre en observant les régularités *par opposition aux* irrégularités. Si tout coexistait régulièrement avec tout, nous serions tout simplement incapables de distinguer la causalité. Il s'ensuit qu'une telle version extrême de la loi de causalité est logiquement intenable. La causalité ne peut impliquer que « tout cause tout » ou que « tout est causé par tout » – et nier ces dernières affirmations ne revient pas à nier le concept, il est important de le noter. Le concept ne découle pas d'une telle loi, mais indépendamment de l'observation des régularités dans l'expérience ; notre capacité à discerner de telles régularités dans la masse de l'expérience implique qu'il existe aussi des irrégularités ; par conséquent, une affirmation aussi extrême ne peut être défendue de manière cohérente. Nous devons donc admettre que les choses n'ont pas un nombre illimité de causes ou d'effets.

Bien que l'idée que « tout cause tout » implique la « codépendance », cette dernière n'implique pas la

première ; notre réfutation de l'énoncé plus large ne réfute donc pas la codépendance, mais seulement une interprétation possible (extrême) de celle-ci. Ma critique de la codépendance serait la suivante. Tout d'abord, la doctrine présentée, et les illustrations données à l'appui, n'emploient pas le terme de causalité avec précision. Premièrement, comme nous l'avons suggéré plus haut, *la causalité est un terme général qui recouvre une variété de relations très distinctes* .

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

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

Il convient également d'inclure dans la notion de « relations causales », au sens large, les *négations* de ces relations. Même si un philosophe doute de l'existence d'une, deux ou des trois relations (positives), il doit les prendre en considération. Les concepts de « hasard » ou de « spontanéité » sont complexes et ne peuvent être définis que par la négation de ceux de causalité ; de même, le concept de « déterminisme » requiert celui de « libre arbitre ». C'est uniquement par opposition aux concepts de causalité que la non-causalité peut être clairement appréhendée. De plus, la codépendance ignore que *certaines* choses ne sont pas liées

causalement (positivement) entre elles, même si elles peuvent avoir des relations causales (positives) avec d'autres. *Le fait qu'une chose ait nécessairement* une *cause ou un effet n'implique pas qu'elle ait* telle ou telle *chose spécifique comme cause ou effet ; il existe toujours des choses auxquelles elle n'est pas liée causalement* . Si toute chose avait la même relation causale positive avec toute chose, et aucune relation causale négative, la causalité n'existerait pas, et rien ne pourrait être conçu.

Deuxièmement, si l'on considère les chaînes (ou, en langage, les syllogismes) de relations causales, on constate que *la cause d'une cause n'est pas nécessairement elle-même une cause* , ou du moins pas au même sens ni au même degré. Par exemple, en matière de causalité, on peut démontrer formellement que si A est une cause complète de B et B une cause complète de C, alors A est une cause complète de C. Mais si A est une cause complète de B et B une cause partielle de C, il ne s'ensuit *pas* que A soit une cause de C. De même, lorsqu'on mélange les types de causalité (par exemple, causalité et volition en série), on constate que la causalité ne se transmet pas facilement, ni de la même manière, ni même du tout. Il est donc logiquement incorrect de déduire la transmission de la causalité du simple fait de la succession de relations causales, comme le fait la théorie de la codépendance.

Troisièmement, ceux qui défendent la codépendance ont tendance à *considérer les deux sens de la relation causale comme équivalents* . Ainsi, lorsqu'ils affirment que « tout est causalement lié à tout », ils semblent suggérer qu'être une cause et être un effet sont plus ou moins synonymes. Or, une chose ne peut être considérée comme cause d'événements postérieurs ou inférieurs à elle dans la hiérarchie conceptuelle que si elle en est la cause, et comme effet d'événements

antérieurs ou supérieurs. Les notions d'amont et d'aval ne sont pas équivalentes. Par conséquent, l'« interdépendance » ne saurait être prise au pied de la lettre, ni l'« interdépendance » employée dans un sens trop vague, sans tenir compte de la distinction entre relation causale et relation effective.

Quatrièmement, la doctrine de la codépendance suggère ou requiert l'existence d'une ou plusieurs lois de causalité. Or, comme nous l'avons déjà évoqué, aucune loi de causalité, universelle ou restreinte, n'est logiquement nécessaire au concept même de causalité, même si une telle loi peut être considérée comme un principe hypothétique à valider par induction. Le concept de causalité exige seulement qu'une *certaine* causalité se produise, sans préjuger *de son ampleur* . Ainsi, bien que la codépendance implique la causalité, la causalité n'implique pas la codépendance.

Cinquièmement, le concept de « codépendance » s'oppose à celui d'« *autosuffisance* ». Une chose autosuffisante existerait « par elle-même », *sans besoin d'origine, de soutien ou de destruction* , sans « conditions causales ». Le bouddhisme souligne que (hormis peut-être la réalité ultime) rien dans la multiplicité ne possède cette propriété, que le bouddhisme attribue à la conscience ordinaire. En réalité, l'accusation selon laquelle on croit généralement à l'autosuffisance des entités est fausse ; il s'agit plutôt d'une construction de la philosophie indienne ancienne.

On croit généralement que la plupart des choses ont une origine (qui leur donne naissance), et que toute chose, une fois engendrée, entretient des relations statiques avec d'autres êtres existants (une infinité de relations, avec toutes les autres choses, si l'on considère les relations positives et négatives comme des « relations »), et que leur existence dépend

généralement de la présence ou de l'absence d'autres choses (autrement dit, si certaines de ces dernières apparaissent ou disparaissent, les premières peuvent disparaître également). Ce qui est toutefois discutable, 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 pendant la durée de son existence effective, son existence ne serait que relative ; autrement dit, sans les autres choses présentes au même instant, elle ne pourrait exister.

Il ne s'agit pas essentiellement d'une doctrine de relativité de la conscience ou du sujet (bien que le bouddhisme Yogachara puisse l'affirmer), il est important de le noter, mais d'une incapacité existentielle à exister par soi-même. C'est cet aspect de codépendance que l'esprit occidental, ou la conscience ordinaire, rejette. Dans notre monde [42], *une* chose existe, et *tant* qu'elle existe, *quelles que soient* les causes de son apparition ou de sa disparition, ou les autres choses qui coexistent avec elle dans le temps et ses relations avec elles, ou même si elle est un objet de conscience, elle existe tout simplement. C'est un fait accompli, un fait historique immuable, que rien ne peut affecter ultérieurement. On ne peut dire qu'elle « dépende » de quoi que ce soit au sens où l'entendent les bouddhistes, car *rien ne saurait être perçu ou conçu comme pouvant inverser ou annuler ce fait* .

Ce que le bouddhisme semble nier ici, c'est que « les faits sont des faits », quelles que soient les circonstances et qu'ils soient perçus ou non, de manière correcte ou imparfaite. Il nie l' *existence des apparences, quel que soit leur contenu et qu'elles*

---

42 On peut, soit dit en passant, imaginer un monde où il n'existe qu'une seule chose, sans rien avant, simultanément ou après elle.

soient réelles ou illusoires . Nous ne pouvons accepter une telle déviation par rapport à la Loi d'Identité.

Ces considérations me conduisent à la conclusion que la « codépendance » est difficile à formuler et à établir, voire impossible. Néanmoins, je la considère comme une perspective utile, un principe heuristique précieux, bien que rudimentaire. Par ailleurs, et pour être juste, je reste ouvert à la possibilité qu'à un niveau de réflexion méditative plus profond que je n'ai pas encore atteint, elle acquière davantage de sens et de validité.

2. Conclusions de la première phase des études

Il est important de comprendre que cette recherche ne s'est pas limitée à un simple remaniement d'informations et de symboles. Elle poursuivait des objectifs *à la fois pratiques et théoriques* .

Les questions pratiques concernent le raisonnement quotidien sur les causes et les effets. L'une des principales questions que nous avons posées, vous vous en souviendrez, était *de savoir si la cause de la cause d'une chose est elle-même une cause de cette chose, et si oui, si elle l'est au même degré ou à un degré moindre* . Cette question des chaînes causales (ou effectives) est au cœur de l'étude du syllogisme causal. Nos recherches, menées avec objectivité, ont démontré qu'il est absurde d'attendre d'un raisonnement ordinaire, sans l'aide de telles réflexions formelles et patientes, qu'il aboutisse à des résultats exacts. La réponse à la question des chaînes est sans équivoque et cruciale : **la cause d'une cause n'est pas nécessairement elle-même une cause, et si elle l'est, elle ne l'est pas forcément au même degré** . Une fois

la portée scientifique de ce constat comprise, l'importance de telles recherches devient évidente.

Mais cette question syllogistique n'est pas la seule que nous ayons abordée. Nous avons également mené de nombreuses autres recherches d'intérêt pratique. La définition des relations causales à l'aide de **matrices** peut aider aussi bien le grand public que les scientifiques à classifier des relations causales particulières, simplement en observant les conjonctions de *présence et d'absence de divers éléments* . Des généralisations peuvent ensuite être formulées, mais elles doivent toujours être vérifiées par des observations empiriques complémentaires (à tout le moins, une vigilance accrue ; idéalement, une expérimentation active) et ajustées à mesure que de nouvelles données apparaissent (ou sont découvertes).

Une autre découverte intéressante a été la clarification des relations entre propositions causales positives et négatives, absolues et relatives : par exemple, que **l'on peut affirmer une causalité partielle ou contingente tout en la niant pour un complément particulier** . Un principe très important – que nous avons postulé dans ce volume, sans toutefois le démontrer, car la démonstration n'est possible que dans une phase ultérieure de la recherche – est que les *« déterminations isolées » (absolues) sont logiquement impossibles* . Cela signifie que, dans la pratique, on peut considérer que **s'il y a causalité, elle doit nécessairement se situer dans l'une ou l'autre des quatre déterminations « conjointes »** .

Un autre point important à souligner est que **la non-causalité consiste à nier les quatre genres (ou quatre espèces) de causalité** . Avant de pouvoir les nier définitivement, il faut procéder à une longue vérification empirique, en observant la présence et l'absence d'éléments, ou leurs négations, dans toutes les

conjonctions logiques possibles. En pratique, prouver la non-causalité est donc aussi difficile que prouver la causalité ! En effet, la première exige une analyse des données bien plus rigoureuse que la seconde. Bien sûr, en pratique (comme pour toute induction), on présume l'absence de causalité, sauf lorsqu'elle est démontrée. Mais si l'on veut examiner la question de près, un effort plus soutenu est nécessaire.

Concernant la portée théorique de nos résultats, j'entends ici leur pertinence pour les discussions et débats philosophiques sur la causalité. Jusqu'à présent, nous n'avons traité que de la causalité, sans aborder la volonté ni les relations de cause à effet qui y sont liées ; nous ne pouvons donc pas envisager la causalité au sens le plus large.

Notre perspective met en évidence **l'existence indubitable de la causalité** , dès lors qu'on la conçoit comme un ensemble de réponses empiriques par oui ou par non à des questions simples, sans faire référence à une quelconque force ou connexion sous-jacente (qui pourrait faire l'objet d'une hypothèse explicative ultérieure). Adopter une approche positiviste de la causalité, en évitant les discussions métaphysiques qui tendent à la mystifier, la question se révèle simple. *La causalité est une abstraction, une réponse à des données phénoménologiquement évidentes* . Elle est une synthèse de ces données.

Elle n'est pas purement empirique, au sens d'un concept se limitant à résumer *la présence* des phénomènes. Elle comporte une dimension rationnelle, puisqu'elle résume également *leur absence* . L'affirmation ne peut être qu'une simple reconnaissance de ce qui est empiriquement apparent. Mais la négation, comme je l'ai souligné dans mon

ouvrage **Phénoménologie* [43]*, est un acte à la fois rationnel (une question est posée : la chose dont je me souviens ou que j'imagine est-elle présente à mes sens ?) et empirique (la réponse est non : je ne vois, n'entends ni ne perçois rien d'équivalent à cette image !). L'absence n'existe pas indépendamment comme la présence, mais signifie une attente mentale déçue par l'expérience.

À la lecture des débats entre philosophes (par exemple, les discussions de David Hume), on pourrait avoir l'impression que la non-causalité est un concept évident, tandis que la causalité reste à définir et à justifier. Or, comme nous l'avons vu, *la non-causalité ne peut être comprise et prouvée qu'en référence à la causalité* . Avant d'envisager un monde sans causalité, il nous faut d'abord comprendre ce que l'on entend par causalité, ses différentes déterminations, leurs interactions, etc. Dès lors, l'existence de la causalité devient manifeste. Cependant, cela ne signifie pas que la non-causalité n'existe pas. Bien au contraire. Puisque, comme nous l'avons vu, certains processus formels, tels que le syllogisme avec prémisses de causalité, ne sont pas concluants, on peut affirmer que l'existence de la causalité implique celle de la non-causalité ! Cette conclusion comporte deux aspects :

(a) L'aspect le plus immédiat découle du fait que la cause d'une cause n'est pas nécessairement elle-même la cause de cette cause : **deux choses prises au hasard peuvent être liées causalement ou non** . Cette implication est précieuse pour contredire la notion bouddhiste selon laquelle « tout est causé par tout ». Cependant, la

[43] Ce dernier chapitre de la première phase a été écrit en 2003, après la publication de *Phénoménologie* .

possibilité d'indépendance vis-à-vis de *certaines* choses n'exclut pas la dépendance vis-à-vis *d'autres* . Chacune des deux choses prises au hasard peut avoir des causes et des effets différents de l'autre.

(b) Un aspect plus radical concerne la spontanéité, ou l'absence *totale de causalité* . Nous ne pouvons qu'effleurer ce sujet ici, puisque nous n'avons traité jusqu'ici que de la causalité. Or, notre étude formelle de la causalité a clairement démontré qu'il est impossible d'affirmer d'emblée si la spontanéité, en ce sens, est possible ou non. **Il n'existe pas de « loi de causalité » selon laquelle la spontanéité serait impossible** , c'est-à-dire que « tout a une cause », du moins à ma connaissance. Rien de ce que nous avons rencontré jusqu'ici n'implique une telle loi universelle ; elle ne peut être affirmée que par généralisation. La spontanéité (le hasard, l'aléatoire) demeure concevable.

Je crois que le message est clair : la recherche formelle comme celle-ci a une valeur à la fois pratique et théorique. Expliquez maintenant pourquoi les recherches menées jusqu'à présent sont insuffisantes.

3. Conclusions de la deuxième phase des études

La doctrine de la causalité universelle prédit que tout être existant entretient *au moins une relation causale* avec d'autres êtres existants. On l'entend généralement de façon modérée, comme si *seuls certains êtres* étaient la cause de chaque autre chose. Le bouddhisme, quant à lui, l'envisage de manière plus radicale, comme si *tous les êtres* étaient la cause de chaque autre chose.

Cette « causalité universelle » est désignée comme l' **interdépendance** (ou codépendance) de toute chose.

On suppose généralement que seuls le passé et le présent peuvent engendrer le présent ou l'avenir ; et, de fait, ce principe doit être interprété principalement ainsi. Certains pourraient cependant aller plus loin et affirmer que le temps est transcendé par la causalité, et que littéralement tout est la cause de tout ; je ne suis pas certain que le bouddhisme aille jusque-là. Notons également qu'en réalité, le bouddhisme applique son principe d'interdépendance de manière restrictive, uniquement aux *dharmas* , c'est-à-dire aux phénomènes transitoires qui constituent le monde des apparences ; dans le domaine supérieur ou plus profond du « fondement originel » quiescent et indifférencié, il n'y a pas de causalité.

Il convient de préciser, au passage, que cette version de la « loi karmique » doit être distinguée de l'affirmation plus restrictive, généralement admise, selon laquelle *les actions ont des conséquences* . Cette dernière n'implique pas la première ! Plus profondément, je pense que ce que les bouddhistes entendaient réellement par leur loi du karma, c'est que chaque être humain (ou autre être vivant) est en quelque sorte prisonnier de schémas comportementaux récurrents, dont il est très difficile (voire impossible) de se défaire. Il s'agit là d'une autre question, qui relève non pas de la causalité, mais de la volonté.

C'est le sens de la « roue » : nos habitudes culturelles et personnelles, ainsi que nos limitations physiques, influencent constamment notre comportement et se renforcent par la répétition. Une méditation profonde et un travail correctif de longue haleine sont nécessaires pour les modifier ; on ne peut les surmonter par des mesures immédiates, par un simple acte de volonté. Nous sommes ainsi chargés d'un « bagage » karmique

que nous portons tout au long de notre vie, généralement sans grand changement ; il peut s'alléger par un effort soutenu, mais il a plus de chances de s'alourdir avec le temps.

Si l'on examine logiquement l'affirmation selon laquelle « tout est la cause de tout », on constate que si tout est causalement lié à tout le reste, alors rien n'est sans lien de causalité avec quoi que ce soit d'autre, et encore moins sans lien causal avec quoi que ce soit d'autre. Autrement dit, cette doctrine nie en réalité l' *existence même de la non-causalité, qu'elle soit relative ou absolue* , ce que personne dans la culture occidentale n'admettrait. Pour l'évaluer objectivement, revenons sur les conclusions présentées dans le présent ouvrage.

Premièrement, pour défendre l'idée d'interdépendance, il convient de rappeler que lors de notre discussion sur la signification du « dernier modus » dans toute matrice globale (modus n° 16 pour deux éléments, n° 256 pour trois, etc.), qui déclare *possible toute combinaison des éléments concernés ou leurs négations* (code 1 dans chaque cellule du modus), nous avons constaté une incertitude quant à savoir si cela indiquait une causalité (ou plus largement, une connexion) ou son absence. Si l'on pouvait démontrer formellement que le dernier modus indique une causalité dans *tous* les cas, alors tous les contingents de l'univers devraient être considérés comme causalement liés à tous les autres (c'est-à-dire que *deux contingents quelconques, pris au hasard,* pourraient être affirmés comme causalement liés, notamment par la détermination contingente partielle **pq**).

Cependant, en l'absence d'une telle démonstration formelle, et puisque l'idée est de toute façon contraire au bon sens (du moins à celui des non-bouddhistes), nous avons estimé que la logique devait rester ouverte

et envisager une autre interprétation : deux éléments peuvent être liés causalement ou non (c'est-à-dire que la non-causalité relative est possible), et la spontanéité (c'est-à-dire la non-causalité absolue) est au moins concevable dans certains cas. Dans ce contexte, la thèse bouddhiste de l'interdépendance demeure un postulat formel légitime. Mais il convient de noter qu'il ne s'agit que d'une hypothèse alternative possible, et peu probable pour la plupart des observateurs (par exemple, ceux qui croient au libre arbitre, ainsi que les physiciens qui adhèrent au principe d'incertitude d'Heisenberg).

Une critique formelle importante que l'on peut adresser à la notion d'interdépendance consiste à s'interroger sur la nature et le degré de causalité qu'elle entend. Le terme « cause » dans l'expression « tout cause tout » est employé de manière très vague. S'agit-il uniquement de causalité, à l'exclusion de la volonté ? Et si la causalité est envisagée, cela inclut-il, au sens large, la prévention ? Admet-on les différentes formes de causalité, c'est-à-dire la causalité forte (complète et/ou nécessaire) et la causalité faible (partielle et/ou contingente) ? La définition de la causalité traditionnellement attribuée au Bouddha est la suivante :

> « Quand ceci est, cela est ; ceci apparaît, cela apparaît. Quand ceci n’est pas, cela n’est pas ; ceci cesse, cela cesse. »

Cette définition semblerait n'envisager que la causalité nécessaire et complète. Or, d'autres débats au sein du bouddhisme suggèrent qu'elle ne constitue qu'un paradigme, le cas le plus évident, et que la causalité partielle et contingente est également admise en

pratique, comme en témoigne l'emploi du pluriel dans l'expression « causes et conditions ». On peut considérer que la prévention est formellement subsumée par tous ces concepts, par négation d'un élément. Certains discours semblent également accepter la volition, mais cela n'a pas lieu d'être ici. En nous concentrant donc sur la causalité au sens large, nous pouvons formuler la critique suivante.

Si tout est causalement lié à tout le reste, alors *la seule forme de causalité concevable serait faible (à la fois partielle et contingente)* . Car la causalité forte (complète et/ou nécessaire) implique nécessairement une certaine exclusivité dans la relation entre les éléments. Si tous les éléments participent, à un degré ou un autre, à l'existence d'un élément donné, alors aucune de ces causes ne peut être considérée comme prédominante. Ainsi, il me semble que cette doctrine bouddhiste de la causalité multilatérale exige que toutes les relations causales bilatérales soient faibles, et abandonne finalement les déterminations fortes (y compris les relations mixtes), et a fortiori la détermination la plus forte (qu'elle considérait à juste titre comme la définition même de la causalité).

Une manière de démontrer que la théorie de l'interdépendance implique spécifiquement un « maillon faible universel » est la suivante. Si l'on affirme que l'interdépendance s'applique indistinctement à *toutes* les « choses », c'est-à-dire non seulement aux choses expérientielles (*dharmas*), mais aussi aux choses abstraites, on se heurte à des difficultés *formelles* dès lors que l'on suppose que certaines relations causales sont fortes. Car alors, ces relations abstraites (c'est-à-dire les causalités) sont également considérées comme des « choses », et sont donc soumises à l'interdépendance. On pourrait ainsi se demander comment une cause peut être complète ou

nécessaire lorsque cette relation dépend elle-même d'une autre cause : on est contraint de contredire notre prémisse et de conclure que la cause n'est pas aussi complète ou nécessaire qu'il n'y paraissait.

Je suppose que l'état de choses proposé (l'interdépendance universelle) est formellement concevable, bien que je ne voie pas sur quelle base on pourrait rejeter d'un seul coup un grand nombre de modalités (c'est-à-dire toutes les modalités alternatives concernant les déterminations fortes). À moins qu'un fondement formel ou empirique raisonnable ne soit fourni, une mesure aussi radicale est injustifiée : elle constituerait un préjugé. L'affirmation bouddhiste repose certes sur une expérience méditative ; mais comme celle-ci est ésotérique et non facilement accessible à tous les observateurs, nous devons rester critiques et la considérer comme spéculative. Nous ne pouvons l'éliminer catégoriquement sur des bases rationnelles solides, mais nous ne pouvons pas non plus l'accepter sans discernement.

Il est important de comprendre que la causalité est un objet conceptuel, non une perception. Avant de pouvoir discerner une relation causale entre deux ou plusieurs perceptions (et a fortiori entre concepts), il faut les distinguer les unes des autres (et les conceptualiser par comparaison et contraste de nombreuses perceptions, dans le cas des concepts). De plus, la causalité renvoie à la négation, qui résulte de facteurs à la fois rationnels et empiriques. Ainsi, si l'on aborde la question de la causalité dans le cadre de l'ordre phénoménologique des choses, il faut reconnaître qu'il s'agit d'une *abstraction de haut niveau* , bien que fondamentale pour l'organisation de la connaissance. Ce n'est pas quelque chose que l'on perçoit ou que l'on ressent directement. C'est pourquoi il est légitime de douter de l'existence d'une intuition soudaine qui révélerait

instantanément les relations causales de toute chose dans l'univers.

Ainsi, bien que la doctrine de l'interdépendance ne semble pas engendrer d'incohérence formelle, nous avons de bonnes raisons d'en douter au regard du développement normal des connaissances humaines. La causalité n'est généralement connue que progressivement, par l'observation et l'analyse minutieuses de données particulières, toujours sujettes à révision et à correction à mesure que de nouvelles données apparaissent et que d'éventuelles contradictions sont mises en évidence. Notre esprit n'est ni omniscient ni rigidement déductif, mais cumulatif et inductif avec souplesse : nous procédons par essais et erreurs, ajustant constamment nos positions en fonction des nouvelles informations et des intuitions logiques. Par conséquent, nous ne pouvons nous fier à des affirmations générales, comme celle concernant l'interdépendance, sans faire preuve d'une grande prudence.

Bien sûr, certains philosophes rétorqueraient que la causalité en tant que telle est une illusion humaine, puisque l'expérience pure ne révèle qu'une *présence indifférenciée* . La différenciation en perceptions « distinctes », la constatation de l'« absence » de certaines choses recherchées et la conceptualisation fondée sur les « similitudes et les différences » sont autant d'actes de la raison. En effet, si toutes les apparences perçues sont considérées comme de simples mouvements ondulatoires au sein d'un substrat d'existence unique et par ailleurs uniforme (le « fondement originel » des bouddhistes ou le champ unifié des physiciens), alors les frontières que nous croyons percevoir ou concevoir pour les choses individualisées ne sont en réalité que des fictions, et toutes choses (y compris nos fantasmes sur la

causalité) sont, en définitive, Une, au sens le plus réel du terme.

Gardons donc l'esprit ouvert et passons à autre chose avec optimisme. Je souhaite simplement ajouter quelques réflexions supplémentaires, inspirées par l'idée bouddhiste d'interdépendance. Cette idée est souvent justifiée par la notion de chaînes causales [44]. J'ai donc tenté d'imaginer le monde comme une vaste étendue d'eau, telle que le lac Léman. Selon cette théorie, une perturbation n'importe où dans le lac finirait par se propager à travers *tout le* lac, s'atténuant progressivement sans jamais s'annuler complètement. J'ai ensuite traduit cette image dans le langage des chaînes causales, à des fins d'analyse formelle.

À la lumière des résultats de la macroanalyse, on pourrait immédiatement conclure que l'attente bouddhiste est erronée. Comme nous l'avons vu, une cause d'une cause n'est pas nécessairement elle-même une cause de cette chose ; et même si elle l'est, son influence peut être moindre. De nombreux syllogismes à première figure n'aboutissent à aucune conclusion causale, bien que leurs prémisses soient compatibles. Certains aboutissent à une conclusion, mais celle-ci est souvent moins déterminante que les prémisses. Ainsi, nous avons des raisons formelles de douter de l'idée d'interdépendance, si l'on considère qu'elle implique qu'« une cause d'une cause est elle-même, à son tour, une cause de cette chose ».

Néanmoins, en réfléchissant aux perturbations qui agitent le lac, je me suis dit qu'il y avait du vrai dans cette affirmation. J'ai alors pensé qu'il faudrait peut-être concevoir la notion d'« *ordres de causalité* » et postuler que même si, dans un cas donné, « si A

---

[44] Voir par exemple Thich Naht Hanh, *Le Cœur de la Compréhension* .

cause B et B cause C, mais que A ne cause pas C au sens syllogistique » est vrai en termes de causalité de premier ordre, on peut néanmoins affirmer que A cause C au sens de la causalité de second ordre. Et l'on pourrait poursuivre en déclarant que si ce dernier cas (c'est-à-dire la causalité de la cause de) n'est pas applicable, on pourrait faire appel à un troisième ordre de causalité, et ainsi de suite. On pourrait donc, dans une tentative de donner du crédit à toutes les théories, expliquer la notion bouddhiste comme impliquant une conception atténuée de la « causalité ».

Cette idée m'a paru plausible un temps, jusqu'à ce que je me penche sur la microanalyse. Dans cette dernière approche, les conclusions sont formulées en termes de modes alternatifs. Il n'y a pas de place pour un ordre de causalité supplémentaire, fantaisiste et plus abstrait : le résultat serait identique, toujours le même nombre (un ou plusieurs) de modes alternatifs légitimes. Inventer de nouveaux ensembles (plus restreints ou plus larges) de modes alternatifs et leur donner de nouveaux noms serait inutile. Au mieux, nous pourrions considérer tous les modes d'une grande matrice (à l'exception du premier, composé uniquement de zéros) comme indicatifs d'une certaine « causalité » (au sens maximal), et donc dire que tout mode alternatif trouvé à la fin d'une intersection syllogistique est une « *causalité résiduelle* ».

Mais arrivés à ce constat, nous nous rendons compte à quel point cette suggestion est banale.

4. Conclusions de la troisième phase des études

Il convient également d'évoquer ici le rôle cognitif des prétendues lois de la causalité. Nous avons déjà

brièvement abordé les lois relatives à l'espace et au temps.

Autrefois, il semble qu'une certaine similitude entre la cause et l'effet ait été considérée comme une loi fondamentale de la causalité. À la réflexion, les partisans de ce critère avaient probablement à l'esprit que les enfants partagent des traits communs avec leurs parents. Mais il semble que certains aient poussé cette idée plus loin, supposant que la substance (et éventuellement d'autres caractéristiques) de la cause et de l'effet devait être identique. Or, bien que ce critère puisse s'appliquer à la biologie ou à d'autres domaines spécifiques (par exemple, la loi de conservation de la matière et de l'énergie en physique pourrait être interprétée ainsi), il n'est généralement pas considéré comme universel. Formellement, je n'y vois aucun fondement.[45]

---

[45] Si l'on souhaite approfondir l'histoire des « lois de causalité », il convient de mentionner, entre autres, la loi hindoue/bouddhiste du karma, selon laquelle les bonnes et les mauvaises actions ont tôt ou tard des conséquences respectivement souhaitables et indésirables sur soi-même. C'est l'idée répandue que « l'on récolte ce que l'on sème ». Bien que je reconnaisse que cela soit parfois, souvent, voire généralement vrai empiriquement, force est de constater que l'observation ne le confirme pas toujours ; il s'agit donc, au mieux, d'une généralisation optimiste (concernant une vie après la mort) visant à exercer une influence morale positive. En tout cas, je n'y vois aucun fondement formel. On peut dire la même chose de la récompense ou du châtiment divin : bien que cela puisse être vrai, ce n'est pas quelque chose qui se prouve facilement par l'observation ou par des moyens formels ; un acte de foi est nécessaire pour y croire (et c'est pourquoi j'y crois). Quoi qu'il en soit, on peut difficilement qualifier cette dernière de « loi de causalité », puisque l'on considère que la libre volonté de Dieu intervient dans la production de cet effet.

La loi de causalité la plus souvent invoquée (du moins dans la pensée occidentale) est celle selon laquelle « tout a une cause ». Or, bien qu'il soit manifestement vrai que la plupart des choses ont des causes, et que la croyance en cette loi nous incite souvent à rechercher ou à postuler des causes (c'est-à-dire que même si aucune n'est apparente, nous pouvons supposer qu'il en existe une), notre étude n'a révélé aucun fondement *formel* permettant d'affirmer l'universalité d'une telle loi. Admettre le fait de la causalité ne nous contraint pas logiquement à admettre son universalité. Cela ne prouve pas qu'elle n'est pas universelle empiriquement ; et cela ne nous empêche pas de formuler cette universalité comme une hypothèse adductive. Quoi qu'il en soit, aujourd'hui, comme en témoignent la physique quantique et la cosmogonie du Big Bang, il semble généralement admis par les scientifiques que cette loi n'est effectivement pas universelle (ce qui ne signifie pas qu'elle ne soit pas largement applicable).

Je me demande d'ailleurs si cette loi a jamais été considérée comme universelle. Au XIXe siècle, on la tenait pour universelle pour les phénomènes physiques, mais pas nécessairement pour les phénomènes mentaux ; la volonté humaine était généralement perçue comme une exception, autrement dit, le libre arbitre était reconnu par la plupart. Paradoxalement, au XXe siècle, marqué par l'iconoclasme, alors que l'universalité de cette loi de causalité était niée pour les choses matérielles, tout était mis en œuvre pour l'affirmer concernant les êtres humains et, de ce fait, nier avec force le libre arbitre [46]. Les modes

[46] En réalité, ces deux changements étaient (à mon avis) motivés, consciemment ou inconsciemment, par le même désir malfaisant d'affaiblir l'humanité. Leurs partisans affirmaient en substance : « Vous ne pouvez contrôler la

intellectuelles évoluent, cela va de soi. Mais pour ma part, si j'admets la possibilité que cette loi ne soit pas universellement vraie pour la matière, je n'ai aucun doute qu'elle est inapplicable à la volonté humaine [47].

Une autre loi de causalité supposée qu'il convient de mentionner ici (en raison de l'intérêt qu'elle suscite actuellement dans certains milieux) est la notion bouddhiste selon laquelle « toute chose est causée par toute chose ». Comme je l'ai démontré dans le présent ouvrage, cette idée d'« interdépendance » universelle est logiquement intenable. Elle est *formellement* absurde. En effet, une simple réflexion suffit à comprendre (sans qu'il soit nécessaire de recourir à une analyse formelle complexe) qu'affirmer l'interdépendance revient à nier la causalité, ou du moins sa connaissabilité. Tout concept repose sur notre

---

matière (puisqu'elle n'est fondamentalement soumise à aucune loi) et vous ne pouvez vous contrôler vous-même (puisque vous n'avez pas de libre arbitre) ; alors, renoncez à essayer. » Ceux qui ont cru à ces inepties (y compris leurs défenseurs) ont été *influencés* et sont devenus des êtres plus faibles. La vertu a été ridiculisée et le vice promu. Nous constatons aujourd'hui encore les conséquences honteuses de cette politique.

47 J'aborde cette question ailleurs, dans mon ouvrage **Volition et concepts causaux apparentés** . Il convient de préciser qu'un analogue de la loi de causalité est souvent postulé, consciemment ou non, pour l'esprit. Nous avons tendance à penser que tout acte de volonté a une cause, au sens d' *être influencé ou motivé* par quelque chose ou autre. Bien que largement vraie, cette hypothèse, prise au pied de la lettre, exclurait les volontés purement capricieuses ; c'est pourquoi j'ai tendance à en douter, pour les raisons exposées dans mon livre. Quoi qu'il en soit, il ne faut pas confondre cette « loi de l'influence » avec la « loi de causalité » dont il est question ici. Ce sont des formes de causalité très distinctes, qu'on ne saurait amalgamer.

capacité à distinguer la présence et l'absence de la chose conçue ; si elle est partout identique, elle ne peut être discernée. Je pense que le philosophe bouddhiste Nagarjuna l'a compris ; ce qui expliquerait pourquoi il a finalement opté pour une thèse de non-causalité. Cependant, cela ne signifie pas que la causalité puisse être logiquement niée : comme expliqué précédemment, elle ne le peut pas.

Alors, existe-t-il des « lois de la causalité » ? Bien sûr que oui, et même un grand nombre ! Chaque conclusion relative à la logique formelle de la causalité présentée dans ce volume constitue une loi de la causalité, une loi démontrée. Par exemple, le fait que tous les syllogismes causatifs positifs n'aboutissent pas nécessairement à une conclusion positive est une loi de la causalité fondamentale, qui nous enseigne qu'une cause d'une cause n'est pas forcément elle-même la cause de cette chose.

7. Comprendre le soi

Tiré des Méditations (2006), chapitres 8-9, 12.

1. Le moi individuel dans le monisme

Si l'on admet la thèse moniste [brièvement décrite dans les chapitres précédents], on peut comprendre que nos identités individuelles apparentes respectives, qu'elles soient considérées comme des âmes (entités dotées d'une substance spirituelle distincte de l'esprit et de la matière) ou comme quelque chose de totalement non substantiel (comme le suggère le bouddhisme), ont un mode d'existence relatif par rapport à l'Âme de Dieu (dans les religions monothéistes), ou au Fondement Originel sous-jacent de cet être ou au Tao (dans les doctrines concurrentes).

Si notre identité est relative à un Soi absolu (ou à un « Non-soi », dans le bouddhisme), elle est *illusoire* . En quel sens ? On pourrait dire que l'illusion consiste à différencier artificiellement le particulier de l'Universel – autrement dit, elle consiste en un acte para-cognitif d' ***individuation quelque peu arbitraire*** . Apparemment, de minuscules fractions de la Totalité originelle se sont alors persuadées d'être coupées de leur Source commune. Elles (c'est-à-dire nous tous) ont perdu le contact avec leur véritable Identité et, du fait de leur vision limitée, se croient dotées d'une *identité séparée* .[48]

---

48 Plutôt que de suggérer, comme l'évêque Berkeley, que nous sommes des idées dans l'esprit de Dieu, le point de vue défendu ici est que nous sommes, en quelque sorte, des idées dans notre propre esprit. Dieu nous a créés, certes, et a

Pour illustrer le illusion de En matière d'individuation, prenons l'exemple des vagues à la surface de l'eau. Une vague fait indissociable de l'eau, pourtant nous la délimitons mentalement de manière artificielle, la distinguons par convention, puis nous la nommons « la vague » et la traitons différemment de l'eau. *Il y a bien une irrégularité dans l'eau ; mais en réalité, les frontières que nous lui attribuons sont arbitraires.* Il en va de même, selon ce raisonnement, pour toute chose matérielle, mentale ou spirituelle.

La thèse **bouddhiste** sur ce sujet diffère généralement, considérant que toutes les manifestations empiriques de la conscience de soi sont phénoménales, et rien d'autre. Et puisque les phénomènes sont impermanents comme des volutes de fumée – surgissant (nous ignorons d'où, donc de nulle part), ne durant que temporairement, changeant sans cesse de multiples façons, et disparaissant finalement (nous ignorons où ils se fanent, donc vers nulle part) – nous ne pouvons supposer aucune constance sous-jacente. Notre soi particulier est ainsi dépourvu de toute substance ; et de même, il n'existe pas d'Âme universelle.

Cette thèse est certes suffisamment empirique quant à l'impermanence des phénomènes ; mais (à mon sens) elle comporte une faille conceptuelle. On peut souligner qu'elle rejette toute idée de constance sous-jacente sans justification suffisante (c'est-à-dire par un *raisonnement fallacieux*) ; et l'on peut, à la place, défendre l'existence d'une substance sous-jacente (matérielle, mentale ou spirituelle), avec une justification tout aussi insuffisante, voire plus

---

permis notre apparente individualité ; mais il ne se fait aucune illusion sur notre séparation. C'est nous, dans notre perspective limitée et donc déformée, qui nous percevons à tort comme des individus.

convaincante (à savoir, que cela permet d'expliquer davantage de choses).[49]

De plus, nous pouvons, et je pense logiquement devons, admettre que nous avons conscience de nous-mêmes non seulement par la perception des phénomènes extérieurs et intérieurs, mais aussi par une autre forme directe de connaissance, que l'on peut appeler « intuition », portant sur des aspects *non phénoménaux* . Il n'y a aucune raison de supposer d'emblée que seuls les aspects phénoménaux existent et sont directement connaissables. En effet, nous devons admettre l'existence de l'intuition pour expliquer comment nous savons ce que nous avons perçu, voulu ou valorisé *dans des cas particuliers* . Les moyens conceptuels *ne peuvent* expliquer entièrement ces particularités ; ils ne peuvent produire que des généralités.

Ainsi, tout en comprenant et en respectant la doctrine bouddhiste du non-soi, je préfère personnellement croire en la spiritualité de l'individu et en Dieu. J'ajouterai les arguments suivants. Premièrement, ces idées (d'âme et de Dieu) n'excluent pas logiquement, mais *incluent,* la notion de « vacuité » ; autrement dit, il demeure vrai que les âmes particulières et l'Âme universelle *ne peuvent* être réduites à des expériences phénoménales.

De plus, le monothéisme est logiquement plus convaincant, car la thèse bouddhiste tient pour acquis, sans autre forme de procès, un phénomène que la thèse divine s'efforce d'expliquer. Les manifestations de la conscience, de la volonté et de l'évaluation en nous, c'est-à-dire chez des individus apparemment finis, demeurent inexpliquées dans le bouddhisme, tandis

---

[49] Nous aborderons plus en détail la question de l'impermanence ultérieurement.

que dans la thèse monothéiste, les pouvoirs personnels des individus sont considérés comme provenant des pouvoirs similaires de Dieu. Autrement dit, puisque les âmes finies sont des fractions (ultérieurement illusoires) de Dieu, leurs pouvoirs de cognition, de libre arbitre et d'évaluation (bien que proportionnellement finis) dérivent des mêmes pouvoirs (à une échelle infiniment plus grande) de l'Âme suprême, c'est-à-dire de Dieu.

En réalité, les bouddhistes pourraient rétorquer que, bien que cet argument *réduise* les trois pouvoirs humains aux pouvoirs (supérieurs) correspondants de Dieu, il ne permet pas d'expliquer l'existence de ces mêmes pouvoirs en Lui. Ils sont certes dérivés chez l'humain, mais demeurent primordiaux en Dieu.

Oui, mais une distinction demeure. Le monothéisme considère la Source ultime comme dotée d'une personnalité, tandis que pour le bouddhisme, le Fondement Originel est impersonnel. Pour le premier, il y a un « Qui », tandis que pour le second, seulement un « Quoi », voire rien du tout. Il me semble improbable qu'une personne puisse provenir d'une non-personne. L'âme particulière doit plutôt posséder ce sentiment d'identité personnelle, reflet de la personnalité de l'âme universelle.

Mais en réalité, nous pouvons encore concilier intellectuellement les deux doctrines, si nous admettons que de tels arguments ne sont finalement que des différenciations verbales et qu'il convient plutôt de souligner leurs convergences et complémentarités.[50]

---

50 Il va sans dire que cette déclaration ne constitue pas une approbation inconditionnelle, ni une justification de toutes les croyances et pratiques relevant du bouddhisme. J'ai par exemple exprimé dans des travaux antérieurs mes

En tout état de cause, le succès apparent de la méditation chez les bouddhistes n'exclut pas logiquement la possibilité que leur doctrine niant l'âme et Dieu soit une erreur d'interprétation – puisque d'autres religions font également état de succès en méditation, bien qu'elles aient eu recours à d'autres interprétations. Si l'on accepte généreusement la plupart de ces affirmations humaines sans les remettre en question, il faut logiquement conclure qu'une ***interprétation correcte n'est pas nécessaire au succès de la méditation*** .

Cela suggère que la méditation est fondamentalement indépendante des querelles doctrinales. Des doctrines concurrentes, voire contradictoires, peuvent s'avérer tout aussi bénéfiques, selon le contexte culturel ou personnel. La méditation est donc avant tout une question pragmatique ; elle n'a pas besoin de dogmes particuliers pour porter ses fruits. Quelles que soient vos convictions religieuses, ou votre absence de convictions, ajoutez simplement un ingrédient : la méditation. Avec le temps, cette simple pratique accomplira naturellement des merveilles.

Le rejet moderne , **par les laïcs,** de la substance spirituelle (l'âme chez l'homme et chez Dieu) peut se présenter ainsi. Il s'agit d'une philosophie matérialiste qui n'accorde de réalité tangible qu'au phénomène (et aux inférences conceptuelles qui en découlent). Le phénomène matériel est considéré comme exclusif,

---

réserves quant au culte des statues (idolâtrie). Même d'un point de vue bouddhiste, il s'agit d'une pratique étrange et spirituellement néfaste (puisqu'elle implique une projection mentale de l'« identité » dans des corps purement physiques). De plus, je ne vois pas en quoi cela pourrait être une amélioration par rapport au culte de Dieu. Si la dévotion est une bonne chose, ce dernier en est assurément la plus belle expression.

même si, sous la contrainte, les laïcs admettent l'existence d'une substance mentale additionnelle, imaginée comme une sorte de nuage de « conscience » planant dans l'esprit de certaines entités matérielles (c'est-à-dire au moins les humains et peut-être les animaux supérieurs).

Cette substance est conçue comme une sorte d'épiphénomène de combinaisons spécifiques de matière (à savoir, celles qui constituent un corps humain vivant, et en particulier son système neurologique). Ils considèrent en effet l'esprit comme une forme raréfiée de matière. Les tenants de cette thèse ne font aucune distinction claire entre, d'une part, la matière des souvenirs, des rêves et des imaginations, et d'autre part, celui qui fait l'expérience de ces phénomènes intérieurs et, de fait, (par le biais des sens) des phénomènes extérieurs. Par conséquent, ils rejettent toute notion d'une substance spirituelle ou d'une âme supplémentaire comme essence du soi.

Cette philosophie peut donc être mise en doute pour deux raisons. Premièrement, elle n'analyse pas clairement et honnêtement l'expérience mentale et n'en tire pas les conclusions nécessaires. Notamment, elle omet la distinction entre le « soi intuitivement conscient, voué et valorisant » et ses « expériences mentales (et sensorielles) perçues », c'est-à-dire la distinction entre l'âme et l'esprit au sein de la psyché. Deuxièmement, si le sécularisme tend vers le monisme concernant la matière, il refuse une extrapolation moniste similaire concernant les âmes, et nie ainsi l'existence de Dieu.

Les laïcs d'aujourd'hui se présentent comme des « scientifiques » [51], conférant ainsi à leur doctrine un

---

[51] Certains sont certes des scientifiques – dans leur domaine spécifique, comme la physique. Mais cela ne leur

certain prestige auprès des non-philosophes et des philosophes superficiels. Mais cette position n'est pas scientifique au sens strict du terme. *À ce jour, les sciences physiques n'ont produit aucune formule mathématique démontrant la réductibilité de la vie, de l'esprit, de la conscience ou de l'âme à la matière. Les matérialistes présument* simplement qu'une telle formule de réduction universelle sera « un jour » démontrée. Peut-être ; mais d'ici là, ils ne peuvent logiquement se fier à cette présomption comme à un fait établi.

Ils *pensent que* leur matérialisme sera « assurément » prouvé un jour comme étant universel – mais cette attente et cet espoir n'ont, pour l'instant, et je le répète, aucune justification scientifique ! Ce n'est qu'un fruit de leur imagination, un acte de foi, une simple hypothèse. La laïcité n'est donc *qu'une religion parmi d'autres* , et non une déduction exclusive de la science.

La science se définit entièrement par la rigueur de la méthode cognitive, sans préjugés. Elle exige que toutes les données disponibles soient prises en compte par nos théories et dûment expliquées par celles-ci . Les véritables philosophes ne se laissent pas intimider par la brutalité intellectuelle de ceux qui prétendent que la science est exclusivement matérialiste.

Dans le cas de la théorie matérialiste, les données évidentes concernant la vie, l'esprit, la conscience et l'âme ont été à peine reconnues par ses partisans, et

---

donne pas le droit de s'exprimer librement en philosophie en général. Je pense ici à Hubert Reeves, qui apparaît à la télévision en affirmant que l'athéisme est un fait incontestable, comme si toute autre opinion était tout simplement inconcevable. Le grand public ne doit pas confondre son prestige et sa présence médiatique avec une confirmation logique de son point de vue. Le sophisme sous-jacent est un argument *ad hominem* .

encore moins prises en considération. Elles ont tout simplement été ignorées, passées sous silence. Ce n'est pas de la science, c'est de la sophistique. Ce qui est spéculatif doit être reconnu comme tel. Et deux spéculations qui correspondent également aux données disponibles sont, du point de vue du jugement scientifique, équivalentes.

2. L'impression de soi

Que signifie « **le soi** » ? Ce terme désigne principalement ***ce qui semble Connaître, vouloir et valoriser*** à un instant donné. Autrement dit, ces fonctions semblent émaner, à tout moment, d'un point ou d'un lieu unique, au plus profond de nos propres expériences corporelles et mentales, que nous appelons chacun « je », « moi » ou « moi-même ».

Le soi est ce qui est conscient, ce qui fait l'expérience, ce qui perçoit, ce qui ressent, ce qui imagine, ce qui conçoit et pense, ce qui aime ou désire, ce qui souhaite ou espère, ce qui agit, etc., ou ce qui s'abstient de telles fonctions. Ainsi, le soi est le sujet de la conscience, l'agent [52]des actes volontaires et l'évaluateur des jugements de valeur.

Affirmer que les cognitions, les volitions et les évaluations peuvent survenir sans qu'une « personne »

---

52 Il est important de noter que le terme « agent », tel qu'il est employé ici, désigne simplement celui qui agit, l'auteur de l'action. L'agentivité implique ici la volonté ; une machine (ou toute autre entité déterministe) n'est pas considérée comme l'agent de ses actions, sauf au sens figuré. Par ailleurs, la connotation courante de l'agentivité, à savoir « agir pour le compte d'autrui », n'est *pas* visée ici, bien que cette instrumentalité soit logiquement incluse dans l'action volontaire.

soit à l'origine de ces cognitions, de ces volontés ou de ces évaluations relève d'une erreur d'observation. Une observation claire et honnête reconnaît que la nature spécifique de ces événements réside dans leur relativité à un soi.

Le soi est un objet d'expérience directe et subjective, ou d'intuition de soi, à ne pas confondre avec les phénomènes liés à la sensation de la matière ou à l'expérience mentale. Il ne s'agit pas d'une simple inférence conceptuelle à partir de tels phénomènes vécus, mais d'une entité *non phénoménale* qui est elle-même vécue.

Il est important de noter que notre « je » n'est ni un phénomène unique, ni un ensemble de phénomènes, ni même une simple abstraction des expériences phénoménales ; il s'agit d'une expérience non phénoménale continue. (Il se pourrait toutefois que le soi soit transparent à lui-même s'il n'était pas soumis aux expériences phénoménales qu'il doit appréhender et gérer par la conscience, la volonté et l'évaluation [53].)

Le soi, tel que défini ici techniquement, *existe au moins pendant un instant* . Logiquement, il ne découle pas nécessairement de ces données ponctuelles que les soi perçus intuitivement à différents moments, même contigus, constituent un seul et même soi. Autrement dit, la *continuité* du soi est une idée supplémentaire, peut-être plus conceptuelle – bien que nous adhérions généralement (tous sauf les bouddhistes) à cette notion de subsistance.

Ceci, il est important de le noter, n'implique pas nécessairement l'éternité depuis le début ou jusqu'à la

---

[53] On peut dire, en ce sens, que le soi est « relatif » – non pas que (une fois qu'elle se produit) son existence ne soit pas « indépendante », mais que *sa propre conscience de sa propre existence* dépend de stimuli externes.

fin des temps – bien que, là encore, beaucoup (mais loin d'être tous) adhèrent à cette idée. Outre nos conceptions ponctuelles et continues du soi, il convient également de noter que nous concevons le soi comme quelque chose de *cumulatif* : nos expériences passées et momentanées semblent s'accumuler au fil du temps, nous alourdissant de responsabilités à mesure que nous vieillissons.

Ici, il est important de noter que la conscience de soi signifie simplement « conscience de soi », c'est-à-dire en référence à tout acte réflexif de conscience où le soi est à la fois sujet et objet, ce qui constitue vraisemblablement un acte cognitif (intuitif) direct et immédiat. La conscience de soi peut également désigner la conscience (c'est-à-dire l'intuition, là encore) de chacune des trois fonctions du soi : la cognition, la volition et l'évaluation.[54]

---

[54] L'expression « conscience de soi » est parfois employée, en philosophie et en sciences, pour désigner la conscience d'être conscient d'un autre objet – autrement dit, la « conscience de la conscience ». Cette dernière peut être instantanée, rendue possible par la division de l'attention du sujet entre un objet et sa conscience de cet objet ; elle peut aussi impliquer un décalage temporel, en supposant que le sujet soit d'abord conscient d'un objet, puis, un peu plus tard, rétrospectivement conscient de cette première conscience (soit directement, lorsqu'elle résonne encore dans son esprit, soit indirectement par le biais de la mémoire à long terme). Un autre sens, plus familier et péjoratif, de l'expression « conscience de soi » renvoie à la conscience que nous pouvons avoir d'être observés par une ou plusieurs personnes, ce qui nous amène à nous comporter de manière plus maladroite, c'est-à-dire sans notre spontanéité ni notre naturel habituels, car nous utilisons notre volonté pour que l'observateur ait une image « favorable » (quel que soit le sens qu'on lui donne) de nous.

Ces trois fonctions, ou modes d'expression, du soi ne fonctionnent pas indépendamment les unes des autres, mais sont interdépendantes de diverses manières. Elles peuvent se manifester simultanément ou en chaînes complexes. La cognition est la fonction première, mais elle peut également intervenir après la volition (par exemple, les actes de recherche) et l'évaluation (par exemple, le choix du sujet de recherche). La volition suppose généralement une cognition préalable, mais elle est parfois « aveugle » (capricieuse). L'évaluation est une forme particulière de volition, puisqu'elle implique un choix ; et elle suppose toujours une cognition, ne serait-ce que la conscience de ce qu'il y a à évaluer (mais généralement aussi la conscience de diverses considérations).

La définition du soi proposée ci-dessus renvoie à l'essence même de l'être. Par rapport à ce soi essentiel, tout le reste n'est que « le monde extérieur », « objet », « autre ». Il s'agit de notre être le plus profond, plus profond encore que le mental et le corps. Certains aspects du mental et du corps sont souvent appelés familièrement « soi », mais il s'agit d'un abus de langage. Le soi, tel qu'il est ici compris, peut donc être assimilé à ce que nous appelons communément « l'**âme** », sans pour autant préjuger de la nature de cette entité supposée.

Une théorie répandue soutient que l'âme est composée d'une substance immatérielle, que l'on pourrait qualifier de « spirituelle ». On peut supposer que cette substance possède une localisation et une extension spatiales et temporelles, ou encore qu'elle est située et étendue dans le temps mais non dans l'espace [55]. Une autre

[55] Ou encore, à l'instar du poète Khalil Gibran, nous pourrions considérer l'âme comme « une mer sans limites et sans mesure ».

interprétation possible est celle d'une sorte de « nœud » particulier dans la trame de l'espace-temps, un nœud aux propriétés différentes de celles des entités dites matérielles. Certains philosophes (notamment bouddhistes et matérialistes) nient catégoriquement l'existence de l'âme [56].

Quelles que soient les divergences théoriques entre les différentes traditions concernant l'existence et la nature du soi, elles s'accordent généralement sur la valeur et la nécessité, en pratique – c'est-à-dire pendant la méditation –, de s'oublier, voire de s'effacer. Il ne s'agit évidemment pas d'une mince affaire. Certes, aux premiers stades de la méditation, lorsque nous sommes consternés par le tumulte mental que provoquent sans cesse les préoccupations de notre ego, cela semble une mission impossible. Mais il existe des voies et des moyens pour faciliter progressivement l'obtention du résultat souhaité.

Au plus profond de soi, il faut finalement *renoncer à La division sujet-objet ou soi-autre* . Si le monisme est considéré comme la vérité philosophique ultime, alors il doit effectivement exister un plan de réalité où cette dualité se dissout sensiblement. Sur le plan pratique, on ne peut logiquement espérer atteindre l'expérience de l'unité qu'après s'être détaché de l'impression commune de dualité entre soi et autre, ou sujet et objet.

Un tel abandon n'est ni une impossibilité psychologique ni une acrobatie mentale artificielle. Cela devient évident si l'on considère que la division sujet-objet ou soi-autre constitue *une raisonnement* , c'est-à-dire un acte rationnel [57].

---

[56] Mais à mon avis, elles n'expliquent pas suffisamment les particularités de la cognition, de la volonté et de l'évaluation.

[57] Voir mes *Réflexions* , chapitre 9.

De même que notre raison divise les expériences extérieures en différentes modalités sensorielles, ou chaque modalité en différentes qualités et mesures (par exemple, dans le champ visuel : couleurs et intensités, formes et tailles) ; ou encore, de même qu'elle établit une distinction entre expériences extérieures et intérieures (par exemple, entre visions physiques et visions mentales) ; de même, notre faculté rationnelle est responsable de l'impression de soi et d'autrui. Cela ne signifie pas pour autant que notre raison invente une fausse division, produisant une illusion ; cela signifie simplement que, sans l'intervention d'un sujet rationnel, une telle distinction n'existerait jamais dans l'univers.

Ces réflexions impliquent qu'il n'est *pas nécessaire* d'invalider épistémologiquement la distinction Sujet-Objet [58]pour comprendre que nous pouvons encore, à terme (ne serait-ce que par la méditation), espérer nous libérer concrètement de cette réaction automatique. Nous souhaitons, à un moment donné, abandonner cette distinction, non pas parce qu'elle est intrinsèquement fausse ou mauvaise, mais parce que nous aspirons à la dépasser, à accéder au repos mental ou à la paix d'une conscience non discriminative.

En méditation, le « soi » apparaît généralement comme une expérience omniprésente et pesante, distincte des expériences mentales et matérielles relativement extérieures. Mais si l'on réalise que cette expérience du soi est un produit rationnel, une subdivision mentale de l'unité naturelle de toute expérience à un instant donné,

---

[58] Les bouddhistes la considèrent comme invalide – mais j'estime à tout le moins qu'elle possède une certaine crédibilité, comme toute apparence jusqu'à ce qu'on démontre son incohérence. J'irais même jusqu'à dire que toute tentative d'invalidation est injustifiable, voire logiquement impossible.

on peut effectivement se défaire – ou plus précisément, abandonner – ce sentiment de soi et *vivre l'ensemble de son expérience comme une unité* .[59]

Il est important de noter que la tâche n'est pas de déconstruire *a posteriori* l'acte rationnel de division, ni de reconstruire l'unité perdue du soi et de l'autre en les fusionnant mentalement, ni de prétendre que le Sujet ou l'Objet n'existe pas réellement. Le méditant doit plutôt placer son âme dans l'état pré-rationnel, là où l'expérience n'a *pas encore* été fragmentée. Il ne s'agit pas d'un lieu de contre-commentaires, mais d'un état de non-commentaire (verbal ou non verbal). C'est l'état de l'expérience originelle, où le réflexe mental de tri des données n'a même pas encore commencé.

Nous acceptons les choses telles qu'elles apparaissent. Une impression de soi se forme, par opposition à une impression d'autrui. Soit ! Inutile de l'insister ou de la noter. On la perçoit, tout simplement. Sans distinction, il n'y a pas de distinction. Nous restons observateurs, c'est tout. Nous apprécions le paysage. Notre conscience est phénoménologique.

Dans l'expérience pure, ce que nous appelons « multiplicité » peut se manifester, mais elle fait partie intégrante de l'« unité » essentielle. Ici, essence et manifestation ne font qu'un. Ici, sujet et objet forment un continuum naturel. La totalité est en harmonie, vibrante de vie. Elle est ce qu'elle est, quoi qu'elle soit.

Avant d'atteindre ce stade d'expérience intégrale, il faut bien sûr « travailler sur soi-même » longtemps et dur.

---

[59] Ce serait bien sûr un aspect de l'« intégration » globale (ce qu'on appelle *Samadhi* en sanskrit, *Wu* en chinois, *Satori* en japonais).

3. Distinguer l'ego

Le soi a été défini ci-dessus – d'un point de vue philosophique – comme *le sujet apparent de la connaissance et l'agent de la volonté et de l'évaluation* . Mais, dans le langage courant, la plupart des gens s'identifient à bien plus que cette définition minimale. Afin de clarifier les choses, il est donc utile de distinguer deux sens de ce terme.

Au sens strict, le terme « soi » désigne ce que l'on appelle généralement l'âme ou la personne. Dans le langage courant, le terme est plus large et englobe ce que les intellectuels nomment « l' **ego** ». Ce dernier terme – toujours d'un point de vue philosophique – renvoie aux phénomènes matériels et mentaux qui, bien qu'ils semblent légitimement *associés à* notre soi, nous ont tendance, à tort, à nous *y identifier* . Ainsi, par le terme « ego », nous entendrons tous les aspects du soi, *autres que* l'âme ; c'est-à-dire tous les aspects extérieurs à l'expérience, souvent considérés, à tort, comme faisant partie de soi.

Il s'agit simplement de reconnaître et de souligner que nous commettons fréquemment des erreurs d'identification quant à ce qui constitue le soi [60]. Si

---

60 Le mot « ego » signifiait à l'origine, en latin, « je ». De nos jours, en anglais, il est couramment compris dans le sens péjoratif que j'emploie dans cet essai. Je ne souscris pas à l'acception qu'en donne la théorie psychanalytique, qui présente l'ego comme un segment de la psyché « servant de médiateur entre la personne et la réalité ». Une telle notion me paraît conceptuellement incohérente, puisqu'elle attribue une personnalité distincte (c'est-à-dire une individualité) à ce prétendu segment, car « servir de médiateur » implique de posséder des facultés cognitives, volitionnelles et évaluatives. L'ego des psychanalystes induit une circularité, puisqu'il soulève la question suivante : qui ou quoi sert de médiateur entre la personne et la réalité, et sur quelle base ?

nous cherchons à élaborer un système philosophique cohérent, en abordant ces questions d'un point de vue phénoménologique, nous devons admettre que le soi, au sens d'âme (c'est-à-dire de sujet/agent), constitue le sens fondamental du terme. Ce dernier est une entité non phénoménale, tout à fait distincte de tous les phénomènes matériels et mentaux que les individus considèrent généralement comme faisant partie d'eux-mêmes.

Nous avons tendance à considérer notre corps, y compris ses facultés sensorielles et motrices, comme notre moi, ou du moins comme une partie de celui-ci. Or, de nombreuses parties de notre corps peuvent être paralysées ou détachées, et nous restons néanmoins présents. Inversement, notre système nerveux peut être parfaitement fonctionnel, sans que nous en soyons sortis. Il est donc inexact d'identifier notre moi à notre corps.

Néanmoins, nous sommes justifiés de nous identifier à notre corps, car nous entretenons manifestement une relation particulière avec lui : nous recevons davantage d'informations de sa part et avons plus de pouvoir sur lui qu'avec tout autre corps. Notre vie prend forme au sein de ce corps. C'est pourquoi nous l'appelons « notre » corps, ce qui implique une notion de possession ou de délimitation.

S'agissant de l'esprit, une analyse similaire aboutit à la même conclusion. Par « esprit », il est important de noter que j'entends uniquement les *phénomènes mentaux apparents* de la mémoire et de l'imagination (remaniements des souvenirs), qui semblent ressembler aux phénomènes matériels apparemment vécus par le corps (y compris le corps lui-même, bien entendu) et

---

Le sens courant d'« ego » est, à mon sens, sémantiquement plus proche du « ça » de la psychanalyse.

en émerger. L'esprit n'est pas un sujet, mais un simple objet (non physique) ; l'esprit n'a pas de conscience propre, seul un sujet possède une conscience.

Il ne faut pas confondre cette conception restreinte de l'esprit avec le sens plus large généralement donné par ce terme, qui engloberait ce que nous appelons ici l'âme. J'estime cette clarification du mot « esprit » très importante, car les philosophies « de l'esprit » qui emploient ce terme de manière vague et ambiguë sont vouées à l'incohérence [61].

Le terme que j'utilise pour désigner la conjonction de l'âme et de l'esprit est « psyché ». Bien sûr, sous la psyché, à un niveau inconscient, se trouve le cerveau ou système nerveux central, qui joue un rôle important dans la production des événements mentaux, bien qu'il ne soit pas considéré comme faisant partie de la psyché mais *du corps* . Certains éléments que nous appelons « esprit » devraient en réalité être appelés « cerveau ».

Le terme « inconscient », il convient de le noter, désigne des éléments *potentiels* (mais non actuellement réels) *de la conscience.* Les éléments *mentaux sont stockés dans le cerveau* (et possiblement dans le système nerveux en général) ; par exemple, les souvenirs potentiels. Ces éléments sont qualifiés d'esprit uniquement dans la mesure où ils pourraient éventuellement apparaître comme objets mentaux de la conscience ; mais à proprement parler, ils ne devraient pas être appelés esprit. Le terme « esprit inconscient » est d'ailleurs une imprécision linguistique, car l'esprit n'est jamais conscient de quoi que ce soit – c'est nous,

---

61 L'utilisation équivoque du terme « esprit » conduit certains philosophes à un raisonnement syllogistique impliquant le sophisme des quatre termes, dans lequel le terme moyen a des sens différents dans les prémisses majeures et mineures, de sorte que la conclusion est invalide.

les sujets, qui sommes conscients des éléments mentaux (équivalents mentaux des phénomènes sensoriels, ainsi que des idées et des émotions).

Ainsi, l'esprit désigne un ensemble de phénomènes éphémères, sans lien direct entre eux, qui se succèdent dans notre « vision mentale » (ou « écoute mentale »), mais dépourvus de continuité mentale. Leur seule continuité réside vraisemblablement dans leur émergence d'un même cerveau matériel sous-jacent. L'esprit ne peut être identifié au soi, car les événements mentaux sont vécus comme de simples objets de conscience et de volonté, et non comme le sujet et l'agent de ces événements psychiques. De plus, l'esprit peut momentanément cesser de produire des images ou des sons sans que notre conscience de soi ne disparaisse.

Néanmoins, notre esprit nous appartient en propre. Nous seuls faisons l'expérience directe de ce qui s'y passe et nous seuls avons un pouvoir direct sur ses fantasmes. Même si un jour les scientifiques parvenaient à sonder l'esprit d'autrui et à en influencer le contenu, une personne demeure liée à chaque esprit par un lien privilégié. Il est donc juste de dire que notre esprit nous appartient, tout comme nous disons que notre corps nous appartient.

Ainsi, le soi, au sens courant, est un ensemble de trois éléments : l’âme, l’esprit et le corps – c’est-à-dire les expériences spirituelles, mentales et matérielles. Mais à y regarder de plus près, seule l’âme constitue le soi proprement dit. L’ego, qui comprend l’esprit et le corps, est certes, tout au long de notre vie, « associé » à notre soi strict (c’est-à-dire l’âme), mais il ne doit pas s’y identifier. L’ego n’est qu’un appendice du soi ou de l’âme, quelque chose d’« accidentel » (ou tout au plus d’« accessoire ») par rapport à elle.

Cependant, cela ne signifie pas que l'âme soit étrangère à l'ego. Nombre de caractéristiques physiques et mentales qui le composent sont dues, au moins en partie, aux choix et actions passés de l'âme. L'âme est donc en quelque sorte responsable de l'ego ; ce dernier étant, en réalité, l'expression cumulative de la première. Certains ont un ego démesuré et mesquin, à leur détriment ; d'autres ont un ego plus modeste et plus bienveillant, à leur honneur. De plus, l'âme tend à fonctionner dans le contexte de l'ego, ou de ce qu'elle perçoit comme tel.

En termes psychologiques plus restreints, le moi est une image de soi particulière que l'on construit et à laquelle on s'accroche. C'est une construction mentale composée d'images puisées sélectivement dans son propre corps et son esprit – certaines fondées sur des faits, d'autres sur l'imaginaire. Comparée à la réalité, cette image de soi peut être flatteuse, voire prétentieuse, ou au contraire dévalorisante, voire complaisante. Idéalement, bien sûr, l'image de soi devrait être réaliste ; autrement dit, il faut toujours s'efforcer d'être lucide.

8. Méditer sur soi-même

Tiré des Méditations (2006), chapitres 13, 31-32.

1. Rejeter l'ego

Concrètement, ces prises de conscience impliquent que notre conception de « notre identité personnelle » doit être progressivement clarifiée. Nous prenons peu à peu conscience, notamment grâce à la méditation, de l'attention disproportionnée que reçoivent nos expériences matérielles et mentales, et des manipulations que nous leur infligeons.

Du fait de la multiplicité et de l'intensité de nos impressions sensorielles et mentales, dès notre naissance, nous nous confondons avec les phénomènes qui nous assaillent. Parce qu'ils crient si fort, dansent autour de nous avec tant d'éclat, nous pèsent si lourdement, nous pensons que nos expériences corporelles et mentales sont tout ce qui existe, et nous nous identifions à elles. Pour compliquer encore les choses, cette identification est sélective et souvent illusoire.

Il faut un effort pour prendre du recul et réaliser que les phénomènes corporels et mentaux ne sont que des apparences fugaces, et que notre être n'est pas le phénomène lui-même, mais celui qui le vit. Même si cet être n'est pas phénoménal (qu'on l'appelle âme, ou autrement), il doit être réintégré dans l'équation. *Nous pouvons nous associer à nos phénomènes corporels et mentaux, mais nous ne devons pas nous identifier à eux* . Il est indéniable que notre identité est actuellement intimement liée à un certain corps, un certain esprit, un

certain milieu social, etc. – mais cela ne signifie pas que ces éléments se confondent avec nous.

Peu à peu, il devient évident que notre confusion personnelle face à ces facteurs relativement extérieurs à notre existence est à l'origine de nombreuses difficultés dans notre rapport à la vie. Nous nous attachons à notre corporéité ou à notre psychologie, ou encore à de vaines questions de position sociale, et nous ignorons qui nous sommes réellement (et plus profondément, qui nous sommes).

Pour combattre ces illusions néfastes et voir les choses telles qu'elles sont réellement, il faut « travailler sur soi-même ». Il faut s'efforcer de diminuer l'influence de l'ego.

Il s'agit plus précisément de surmonter les tendances à l'égocentrisme et à l'égoïsme. L'égocentrisme renvoie à la dimension esthétique du moi, c'est-à-dire à nos préoccupations narcissiques concernant l'apparence et le statut social, à notre soif d'admiration et de supériorité, ainsi qu'à notre peur du mépris et de l'infériorité. L'égoïsme, quant à lui, renvoie à la dimension éthique du moi, c'est-à-dire à notre avidité matérielle et intellectuelle et à notre protectionnisme.

Tout est question de degré. Un minimum d'amour-propre et d'égoïsme est peut-être biologiquement nécessaire et normal, mais un excès de ces traits est assurément très néfaste pour soi-même et pour autrui. De nombreuses souffrances quotidiennes découlent de préoccupations égocentriques non maîtrisées. L'égocentrisme engendre une frustration et un ressentiment constants, tandis que l'égoïsme conduit à toutes sortes d'angoisses et de chagrins.

Sur ce point, toutes les traditions s'accordent : aucune grande réalisation spirituelle n'est possible sans vaincre l'égocentrisme. L'estime de soi et la confiance en soi

sont des qualités précieuses, mais il faut remplacer la vanité par la modestie et l'arrogance par l'humilité. La méditation peut nous être d'une aide précieuse dans cette tâche ardue.

Bien sûr, *c'est le Soi (c'est-à-dire l'âme) lui-même qui est égocentrique !* L'ego n'est pas une entité rivale de l'âme au sein d'un moi divisé, un « méchant » à blâmer. Nous ne pouvons blâmer personne d'autre que notre âme pour nos faiblesses psychologiques, car sa volonté est fondamentalement libre. ***L'ego n'a ni conscience ni volonté propres : il n'a pas d'identité propre.***

L'ego *apparaît effectivement* comme un moi concurrent, car – et seulement dans la mesure où – nous (notre moi ou notre âme) nous identifions à lui. Il est comme un masque inanimé auquel on donne l'illusion de la vie lorsque nous confondons notre véritable visage avec lui. Mais ne nous y trompons pas : c'est nous qui sommes vivants, et non le masque.

En réalité, le corps et l'esprit (c'est-à-dire les éléments constitutifs de l'ego) sont des domaines mécaniques qui *influencent fortement* l'âme, parfois de manière négative. Ils produisent des inclinations naturelles comme la faim, la libido ou le besoin d'appartenance sociale, qui sont parfois contraires aux aspirations supérieures de l'âme. C'est pourquoi nous considérons généralement notre vie spirituelle comme une lutte contre les inclinations de notre ego.

Toutes les tendances égocentriques ne sont pas naturelles. Nombre de choses dont nous pensons avoir besoin sont en réalité très faciles à se passer. Comme on dit souvent : « Tout est dans la tête ». De nos jours, on pourrait ajouter : « Ce n'est que du marketing », à des fins purement commerciales ou politiques. On se fait des montagnes de rien. Par exemple, certains pensent ne pas pouvoir passer la journée sans fumer ou

boire, alors qu'en réalité, non seulement il est facile de s'en passer, mais on se sent bien mieux sans.

Souvent, les inclinations naturelles servent de prétexte à des inclinations contre nature. Par exemple, en distinguant la sensation naturelle de faim du désir sexuel de satisfaire ses papilles, on peut considérablement réduire son apport calorique et éviter l'obésité. De même, le désir sexuel naturel, à des fins reproductives et comme expression d'amour, ne doit pas être confondu avec les pulsions physiques encouragées par l'industrie pornographique, qui ont des conséquences spirituelles dévastatrices.

Ainsi, la lutte contre les penchants de l'ego ne doit pas être présentée comme une lutte contre la nature ; il s'agit plutôt d'un combat contre les illusions de valeur, contre la folie. Ce sont surtout les tendances contre nature que les gens adoptent ou qu'on leur impose qui posent problème. C'est cet aspect artificiel de l'ego qui est le plus problématique. Et la première victoire dans ce combat est la prise de conscience : « cela ne me concerne pas ».

Dès lors qu'on cesse de se confondre avec l'ego, dès lors qu'on cesse de considérer ses penchants néfastes comme les siens, il devient beaucoup plus facile de le neutraliser. Il n'est guère nécessaire de « combattre » les influences négatives ; on peut simplement les ignorer, les considérant comme des perturbations impuissantes à infléchir la ligne de conduite choisie. L'ego n'a pas besoin d'être réprimé ; il est simplement perçu comme insignifiant. Il est vaincu par la simple révélation de sa faiblesse fondamentale.

La méditation enseigne cette puissante attitude d' *équanimité* . On s'assoit (et l'on traverse ainsi la vie) en observant les perturbations aller et venir, imperturbable, libre de toute influence. L'âme demeure détachée, sereine dans sa noblesse, ne trouvant aucune

valeur dans les forces impures et, de ce fait, totalement insensible à elles.

Il ne s'agit évidemment pas d'une nouvelle manifestation de l'égocentrisme. Ce n'est pas un rôle à jouer, une manière de nourrir sa vanité par l'illusion. Au contraire, on vit cette méditation comme un effacement de soi, un renoncement à soi, comme si l'on était devenu transparent aux perturbations, comme si l'on n'était plus là pour en être affecté.

Il s'agit, plus précisément, d'un rejet de l'ego, puisqu'on cesse de s'identifier aux forces inhérentes à celui-ci. Ce rejet ne doit évidemment pas être confondu avec l'évasion. C'est l'abandon de ces vaines manœuvres psychologiques – ce qui implique une grande vigilance afin de les déceler et de les observer lorsqu'elles se produisent.

Il n'est pas nécessaire de recourir à des pratiques ascétiques rigoureuses. Il suffit de développer une plus grande conscience et un engagement sincère ; alors, on peut habilement esquiver ou dévier en douceur les tendances négatives qui pourraient se manifester. Profondément en paix, on reste insensible à ces tendances et on n'y porte aucun intérêt personnel.

Nombreux sont ceux qui consacrent beaucoup de temps et d'énergie à aider autrui, que ce soit matériellement ou sur le plan éducatif. On considère à juste titre que c'est un moyen efficace de lutter contre l'égocentrisme, même s'il convient de rester vigilant face aux risques d'égoïsme et de vanité latents que peuvent engendrer de telles activités.

Si l'on admet le monisme comme la véritable philosophie, il semblerait logique de prôner l'altruisme comme comportement éthique suprême. Cependant, cette norme morale est souvent mal comprise et réduite à la simple défense des intérêts d'autrui au détriment

des siens. Une telle position serait simpliste, voire malhonnête. Si nous ne faisons qu'un, cette unité nous inclut et ne nous exclut pas.

Ainsi, je dirais que si l'altruisme est hautement louable et admirable, travailler d'abord sur soi-même apparaît comme un complément et une condition préalable indispensables. On peut concevoir qu'une fois la pleine réalisation atteinte, on puisse s'oublier complètement et se consacrer entièrement aux autres ; mais d'ici là, il est essentiel de prendre soin de ses propres besoins légitimes, ne serait-ce que parce qu'on est le mieux placé pour le faire.

2. Avec ou sans soi

J'ai vécu une expérience similaire : en sortant d'une méditation, j'ai senti mon esprit retomber sensiblement dans ses schémas habituels, comme on s'enfonce dans un vieux canapé confortable et familier. Cette observation me laisse penser que notre identité, notre ego, est une sorte d'« habitat mental », un ensemble de paramètres mentaux auxquels nous nous attachons par habitude. Mais la méditation nous enseigne que cette tendance n'est pas inévitable ; nous pouvons nous en détacher, et si nous devons absolument nous asseoir quelque part, nous asseoir ailleurs.

Ce que l'on appelle « peur de l'éveil » n'est peut-être que la force centripète qui nous ramène à notre identité habituelle. Le moi individuel se sent en sécurité dans la carapace de l'ego qu'il a construite pour se protéger ; il empêche la conscience de dépasser sa vision limitée habituelle des choses et de s'élever vers la perspective universelle. Sans cette tendance à résister au changement, nous craignons que notre « moi » ne se dissolve soudainement et nous laisse sans défense.

Il convient d'éviter de fonder sa méditation sur un préjugé métaphysique ou idéologique. La méditation doit être un processus de découverte libre, et non l'imposition d'une idée préconçue. Selon moi, s'il existe une vérité fondamentale importante, elle finira par se révéler à moi aussi. Il ne s'agit pas d'un manque d'humilité ou de foi, mais d'une marque de respect pour l'efficacité et l'universalité de la méditation.

Voici l'attitude que j'adopte face à la doctrine bouddhiste de l'« absence de soi » (*anatman*). Si le Bouddha a découvert, par une méditation profonde, l'absence d'âme, alors chacun devrait pouvoir y parvenir également (en poursuivant avec le même enthousiasme). D'un point de vue purement discursif et philosophique, je ne suis personnellement pas convaincu par cette notion (comme je l'ai déjà expliqué plus haut et dans mes écrits précédents).

Toutefois, cette réticence face à des arguments qui ne me paraissent pas entièrement logiques ne m'empêche pas de convenir qu'il est parfois approprié, en méditation, *de se comporter Comme si l'on n'avait pas de soi* . Bien que je pense que c'est le soi qui se comporte ainsi, je crois qu'il est possible d'agir de manière quasi altruiste. Ainsi, la doctrine bouddhiste selon laquelle il n'y a finalement rien derrière notre impression d'avoir un soi, si ce n'est des phénomènes passagers, peut servir de guide pratique sans pour autant être acceptée comme un dogme théorique.

Car l'altruisme, au sens où nous l'entendons ici, est en effet précieux, voire essentiel, sur les plans méditatif, psychologique et moral. Pour être pleinement présent, il faut apprendre à ignorer tous les souvenirs et les anticipations qui constituent notre identité phénoménale, notre ego. En effet, même notre âme profonde, celle qui en nous connaît, veut et valorise, doit s'abstenir de manifester sa présence intuitive. En

devenant *de facto, sinon de jure, absent* , on ouvre la voie à l'expérience pure.

En méditation, nous aspirons donc à une disparition apparente, sinon réelle, de nous-mêmes. Nous cherchons à dépasser l'impression cognitive imposante du soi et à atteindre une certaine transparence de l'être. Notre ego (le soi superficiel), qui est un agrégat de phénomènes incluant toutes nos modalités de perception, nos sensations corporelles, nos émotions, nos fantasmes, nos motivations de vie, les personnes auxquelles nous pensons, etc., devrait s'estomper au cours de la méditation. De même, notre âme (le soi profond), comprenant notre conscience, notre volonté et nos valeurs, perçues par des intuitions intimes, devrait finir par disparaître.

Cette disparition ne signifie pas nécessairement que l'âme est réellement anéantie. Elle peut être présente, tout en cessant d'apparaître. Le sujet de la conscience est bel et bien présent, mais sa conscience n'est pas tournée vers lui-même (comme il a coutume de le faire). Il y a abandon de la subjectivité au profit de l'objectivité ; une sorte d'abnégation de soi se produit. Vous cessez d'être une personne dans votre propre esprit et vous vous concentrez sur ce qui se trouve présent.

Dans cet état d'absorption [62], vous n'avez ni nom, ni accumulation de traits de caractère, ni passé, ni avenir, ni histoire, ni famille, ni trace écrite, ni intentions, rien à penser ni à faire, ni amours ni haines, ni désirs ni peurs, ni vertus ni vices. De plus, vous oubliez votre présence cognitive, votre volonté d'être là, vos jugements de valeur – et vous êtes, tout simplement. Cet état d'oubli de soi rend possible une conscience

---

62 En supposant que ce soit effectivement possible – je ne peux pas le confirmer de visu.

plus universelle, car la conscience de soi tend à limiter notre vision.

Il se pourrait bien (permettez-moi de le suggérer, car c'est au moins concevable) que le dogme bouddhiste du « non-soi » soit un mensonge doctrinal délibéré, forgé par le fondateur de la religion ou ses autorités ultérieures, avec les meilleures intentions du monde – partant du principe que, même si cette doctrine est logiquement intenable, elle est *utile* à la méditation, car *y croire facilite* l'effacement de soi. L'intention, en proposant cette doctrine, n'était pas d'exprimer une vérité théorique, mais plutôt d'obtenir un résultat *concret* pour le plus grand nombre. L'objectif était d'atteindre un but : aider les gens à parvenir à la réalisation.

Si la croyance en l'inexistence du soi permet d'accéder plus facilement à une conscience sans conscience de soi, puis à une conscience universelle, alors les enseignants pourraient rendre service aux gens en leur affirmant l'inexistence du soi. Mais ils pourraient aussi leur admettre l'existence d'un soi, ou même simplement la *possibilité* de son existence, tout en leur conseillant d' *agir comme s'il* n'existait pas. Même si la première méthode est sans doute plus efficace, la seconde peut tout de même s'avérer pertinente. Le résultat final pourrait être le même, bien que dans un cas, nous soyons traités comme des enfants et dans l'autre comme des adultes.

Il ne fait aucun doute que – non seulement en méditation assise, mais aussi en méditation en mouvement, et même dans la vie quotidienne – une conscience de soi mal placée peut nuire à la clarté de la conscience et à la fluidité des actions. Reconnaître le soi est un obstacle à la compréhension ultime ; il faut donc, d’une manière ou d’une autre, le lever. Une solution simple à ce problème consiste à nier

l'existence du soi. Une autre approche, plus exigeante, consiste à recommander *de faire comme* si le soi n'existait pas.

Ainsi, même si nous n'adhérons pas pleinement à l'idée bouddhiste de vacuité (absence d'essence ou d'identité), nous pouvons néanmoins en retirer des bienfaits et parvenir à rendre notre moi discret et effacé. La méthode alternative proposée ici semble logiquement légitime, car elle reconnaît que le chercheur ne peut savoir à l'avance s'il existe un moi, si ce n'est par ouï-dire (les récits de prédécesseurs prétendument réalisés).

La doctrine *de l'anatman* est loin d'être convaincante sur le plan déductif ; par conséquent, elle ne peut être prouvée que par induction, par l'observation personnelle, et encore. La question du soi face à l'altruisme constitue un obstacle, mais il ne faut pas en faire une impasse. Si la réalisation est effectivement un potentiel humain, alors cet obstacle peut être franchi sans recourir au dogme. Ainsi, si la croyance en l'altruisme est utile, une quasi-croyance en celui-ci est, en fin de compte, tout aussi valable.

Concernant les remarques précédentes sur la question du soi, l'objection suivante peut être soulevée : qu'en est-il de la doctrine hindoue et juive de la conscience universelle, selon laquelle il s'agit de la conscience du Soi suprême sous-jacent à tous les sois individualisés, c'est-à-dire la conscience (dans la mesure du possible) de Dieu ? Comment cette interprétation métaphysique peut-elle être rendue compatible avec la recommandation bouddhiste (fondée sur le rejet de toute substance du soi) d'oublier le soi ?

On peut affirmer que même si la réalisation ultime consiste en la conscience de Dieu (la réalité du Soi qui se cache derrière toutes nos illusions de soi), il demeure nécessaire de dépasser notre tendance

habituelle et obstinée à nous focaliser sur le « je, moi et le mien ». De fait, si l'on considère les préceptes moraux du judaïsme – ainsi que des religions chrétienne, islamique et hindoue – l'accent mis sur la modestie, l'humilité et l'altruisme est omniprésent. Il s'agit de transcender l'égocentrisme et l'égoïsme pour adopter une vision plus large et plus généreuse du monde.

À bien y réfléchir, il est évident qu'aucune conscience de Dieu, quelle qu'elle soit, n'est possible sans renoncer à toute vanité, tout orgueil et toute arrogance. Nul n'ose se présenter devant son Créateur et Juge comme son égal. Il faut faire preuve d'une profonde révérence et d'une soumission totale ; tout manque de respect ou toute rébellion serait désastreux. Même dans une approche zen, cette attitude se caractérise par une simplicité absolue et une absence totale de prétention. « Tu n'iras jamais au paradis » en affichant fièrement son ego comme à son habitude.

3. Que ce soit l'esprit ou la matière

Il convient de noter que des arguments similaires à ceux présentés ci-dessus peuvent être utilisés dans d'autres domaines métaphysiques. Par exemple, la doctrine du « mental seul » de l'école Yogacara peut s'avérer utile au méditant, l'aidant à prendre du recul par rapport à la matière apparente et aux préoccupations matérielles. Toutefois, cette utilité ne dépend pas nécessairement de la vérité littérale de la doctrine ; il suffit de la considérer comme un simple outil. Dans la quête spirituelle, il faut faire preuve de pragmatisme et ne pas s'enliser dans des querelles.

Il suffit parfois de penser et d'agir comme si la matière n'existait pas pour obtenir les mêmes bienfaits méditatifs. Même si l'on considère l'existence de la

matière comme l'hypothèse la plus justifiée par induction, celle qui explique le mieux toutes les données disponibles, on conserve la capacité mentale de mettre de côté ces convictions théoriques pendant la méditation et d'accorder son esprit avec souplesse à la perspective voulue par la doctrine Yogacara, afin d'atteindre des intuitions plus profondes.

La doctrine selon laquelle notre expérience, même à l'état de veille, n'est qu'un rêve, une illusion, peut être reformulée, en termes modernes (à l'ère informatique), comme suit : tout ce qui apparaît devant nous n'est qu'un monde virtuel. On peut assimiler les apparences phénoménales à une sorte d'hologramme géant, un film 3D « vide de substance » – qui produit pourtant en nous les mêmes émotions, désirs et réactions de toutes sortes que le monde réel.

L'équivalence entre l'illusoire et le réel est au moins concevable en ce qui concerne les modalités de la vue et de l'ouïe, car il est évident par introspection que nous pouvons imaginer des images et des sons aussi clairs que ceux que nous percevons apparemment.

Mais en ce qui concerne les sensations tactiles (et olfactives et gustatives), je ne suis pas certain que nous *puissions* les reproduire parfaitement mentalement, même dans les rêves les plus précis. Cependant, je ne suis pas certain non plus que ce soit *impossible* . Il subsiste (du moins à mon sens) une incertitude à ce sujet, car il est difficile de déterminer avec certitude si les phénomènes tactiles (ou olfactifs ou gustatifs) que nous percevons en rêve (ou dans nos souvenirs ou notre imagination à l'état de veille) sont de véritables phénomènes mentaux (souvenirs) ou simplement des événements physiques (sensations présentes) que nous interprétons (intentionnellement ou verbalement) d'une certaine manière.

Par exemple, si j'embrasse une fille en rêve, est-ce que je produis mentalement un phénomène comparable à la sensation de ses lèvres sur les miennes, ou est-ce que je me contente *d'interpréter* les sensations que je ressens actuellement sur mes lèvres (seules) comme équivalentes au contact des lèvres d'une fille ? Ce sont deux scénarios très différents. Car si je peux imaginer le toucher (comme j'imagine les images ou les sons), alors la différence phénoménologique entre l'esprit et la matière s'estompe. Mais si le toucher (etc.) n'est pas reproductible mentalement, alors une observation attentive devrait nous permettre de distinguer le rêve de la réalité éveillée.

Il convient donc de distinguer deux types de mémoire : la capacité de rappel et la simple reconnaissance. Lors du rappel, l'impression originale (apparemment due à une sensation physique) peut parfois, volontairement ou involontairement, être pleinement reproduite dans un domaine relativement virtuel (c'est-à-dire l'esprit apparent). Lors de la simple reconnaissance, la capacité de reproduire l'impression originale est absente, mais si une impression similaire survient, on conserve un souvenir suffisant de l'originale (d'une manière ou d'une autre) pour pouvoir relier la seconde impression à la première et les déclarer similaires [63].

Mais même en utilisant de telles distinctions pour différencier les phénomènes apparents de la matière et de l'esprit, elles ne nous permettent pas de trancher entre mentalisme et matérialisme. En effet, les partisans d'une théorie exclusivement mentale peuvent aisément rétorquer qu'il s'agit de distinctions apparentes au sein même du domaine de l'esprit ; autrement dit, le rappel et la reconnaissance pourraient

---

63 Autrement dit, nous « ressentons » une vague familiarité, mais nous ne pouvons pas l'établir clairement.

être deux catégories d'événements dans le cadre du mentalisme. On pourrait tout aussi bien les considérer comme des catégories dans un cadre matérialiste. Par conséquent, nous ne disposons d'aucun moyen *phénoménologique* pour départager ces deux théories.

Dans ces conditions, la question de l'esprit et de la matière (si chère aux métaphysiciens) est tout à fait hors de propos pour le méditant. Que l'esprit soit matière ou que la matière soit esprit, ou qu'il existe un gouffre radical entre eux, cela n'a aucune importance pour lui. La méditation est une discipline à vocation phénoménologique. Qu'un objet soit jaune ou rouge importe peu au méditant ; ce qui compte pour lui, c'est son apparence. De même, la différence métaphysique entre l'esprit et la matière est sans grande importance à ses yeux.

Ce qui semble évident d'un point de vue phénoménologique, c'est que l'esprit et la matière ne sont pas des domaines d'apparence totalement déconnectés.

(a) Ils contiennent des phénomènes comparables (c'est-à-dire que les images et les sons qu'ils contiennent semblent se ressembler).

(b) Leurs « espaces » se chevauchent dans une certaine mesure (notez le fait de l'hallucination, c'est-à-dire la projection d'images mentales hors de la tête – comme par exemple lorsqu'on enlève ses lunettes et qu'elles semblent toujours être sur soi).

(c) De plus, l'esprit et la matière semblent avoir des liens de causalité – en ce sens que nos souvenirs (et donc nos imaginations) semblent être causés par nos perceptions matérielles ; et en ce sens que nous produisons des changements dans le domaine matériel après avoir mentalement imaginé de tels changements (par exemple dans l'invention technologique).

d) Même si l'on voulait affirmer que l'esprit et la matière sont des substances radicalement différentes, il faudrait admettre qu'ils ont en commun le fait, ou la substance, de l'existence. De même, la subsomption de l'esprit sous la matière ou de la matière sous l'esprit semble finalement sans importance. En dernière analyse, il s'agit d'une simple question de langage. Que la réponse soit ceci ou cela, les faits demeurent inchangés.

La méditation ne consiste pas à rechercher la réponse à la question de la nature ultime des êtres existants [64]. Toutefois, cette affirmation n'exclut pas la possibilité qu'une personne pleinement réalisée puisse faire l'expérience de quelque chose concernant la relation esprit-matière et souhaiter s'exprimer à ce sujet.

Plutôt que de nous attarder sur de telles énigmes philosophiques pendant la méditation, nous devrions plutôt nous émerveiller sans cesse du mystère de la conscience et de la volonté. Comment se fait-il que les êtres « apparaissent » à d'autres êtres ? Une partie du monde semble « connaître » une autre partie, voire elle-même ! Que cette apparition soit momentanée, qu'elle dure toute une vie ou qu'elle soit éternelle, c'est un événement véritablement merveilleux ! De même, n'est-il pas étonnant que certaines entités de la nature puissent apparemment, dans une certaine mesure, s'influencer elles-mêmes ou influencer d'autres entités de la nature, par causalité ou (plus étonnant encore) par volonté ?

---

64 À ma connaissance, il semble que certains bouddhistes, notamment ceux de l'école zen, soient restés indifférents à la question. Pourtant, certains philosophes bouddhistes en débattent depuis des siècles. C'est surprenant. Peut-être ces moines étaient-ils simplement curieux ou en quête de divertissement.

Ces questions ne sont pas posées par hasard ni dans l'espoir d'obtenir des réponses philosophiques, dans le contexte présent, mais pour se rappeler le miracle de la conscience et de la volonté et y rester attentif. Il ne faut pas tenir ces pouvoirs pour acquis, mais être conscient de sa propre conscience et du choix que l'on fait de sa conscience. Du moins, dans une certaine mesure, sans toutefois transformer sa méditation en une quête. Indépendamment du contenu passager de la conscience et de sa « substance », le fait même de la conscience demeure extrêmement intéressant [65].

Les philosophes « uniquement mentaux » (et cette catégorie inclut non seulement les bouddhistes Yogacara, mais aussi en Occident des penseurs comme Hume et Berkeley) ont proposé que nous ne percevions que les phénomènes mentaux, en arguant que tous les phénomènes dits matériels doivent être traités par les organes sensoriels locaux, les sensations et le cerveau, avant que le sujet percevant puisse y accéder.

Cette doctrine est fragile, notamment parce qu'elle part du principe que nos perceptions scientifiques des organes et des processus sensoriels sont valides, pour finalement nier la réalité des données empiriques mêmes sur lesquelles elle repose. Autrement dit, ses partisans omettent de s'interroger de manière critique sur leurs propres sources d'information.

Cependant, notre première objection ne constitue pas le principal argument logique contre cette doctrine. La raison principale de son instabilité réside dans une

---

65 Certains ont appelé cela le « champ de l'esprit » ; mais, bien que le terme « esprit » soit ici conforme à l'usage courant, j'éviterais cette expression et préférerais le terme plus large de « champ de conscience », réservant le terme « champ de l'esprit » au substrat supposé des phénomènes mentaux, c'est-à-dire à une catégorie spécifique de contenus de la conscience.

autre erreur épistémologique. Les mentalistes commettent la même erreur que les matérialistes – erreur commune au réalisme naïf – : ils présument que leur doctrine est la seule conclusion possible à tirer des données disponibles. Or, comme le prouve le fait que les deux écoles s'appuient sur les mêmes données empiriques, ces données peuvent être interprétées de deux manières différentes.

Ce n'est pas par une déduction que le problème peut être résolu, mais uniquement par une induction ouverte. La seule façon de trancher est de considérer ces deux théories comme des hypothèses scientifiques, à évaluer à la lumière de l'ensemble des données empiriques actuelles. Autrement dit, uniquement par une approche systématique, holistique et progressive, que l'on pourrait qualifier, de manière neutre, de réalisme subtil. Il s'agit là, bien sûr, de l'approche phénoménologique.

En phénoménologie, l'accent est mis sur *les apparences en tant que telles* , sans se préoccuper immédiatement de leur statut ultime de réalités ou d'illusions, de leur nature mentale ou matérielle, ni d'aucune autre caractérisation fondamentale des données. Les phénomènes *en tant que* phénomènes – et de même les intuitions *en tant* qu'intuitions – sont toujours vrais. Prise « pour elle-même », chaque apparence *est* exactement ce qu'elle *semble* être.

La question du mensonge (par opposition à la vérité) ne se pose que lorsque les apparences ne sont plus prises *au pied de la lettre* et que nous utilisons certaines d'entre elles *pour en signifier* d'autres, ce qui nous oblige à évaluer leur valeur de vérité relative. C'est pourquoi la phénoménologie offre à toute philosophie ou science le fondement le plus solide qui soit.

9. l'impermanence

Tiré des Méditations (2006), chapitres 10-11, 14.

1. L'impermanence : concept et principe

Les méditants bouddhistes accordent une grande importance au principe d'impermanence. Ils considèrent que quiconque prend conscience que « tout est impermanent » est en bonne voie d'atteindre l'Éveil, voire l'a déjà atteint.

Cependant, le principe proposé par le bouddhisme devrait (à mon avis) être abordé avec plus de rigueur que ne l'ont fait jusqu'ici ses défenseurs. Ces derniers ont tenu pour acquis qu'un tel principe est immédiatement connaissable, par l'expérience directe, et n'ont pas suffisamment examiné les *questions épistémologiques* que soulève cette notion.

Certes, nous pouvons faire l'expérience directe, et c'est souvent le cas, d' *une certaine* impermanence : celle des changements présents. Si l'on peut analyser rationnellement le changement en général (lorsqu'il survient) comme un remplacement *instantané* d'une chose par sa négation, de nombreux phénomènes de changement se produisent manifestement dans le présent *(* une période de temps prolongée). Si, par exemple, vous regardez un chien courir, vous ne percevez pas personnellement cette image comme une succession d'images fixes du chien dans différentes positions, mais comme une série continue de mouvements.

Une bonne méditation sur cette impermanence si évidente est la méditation sur l'eau [66]. On s'assoit ou on se tient debout, calmement, devant une étendue d'eau (la mer, une rivière, un lac, une flaque), en observant les mouvements à sa surface : les reflets, les vagues, les courants, les gouttes de pluie, en écoutant les sons. Je trouve cette pratique à la fois apaisante et une source précieuse de compréhension de la vie.

Il faut toutefois garder à l'esprit que le concept d'impermanence recouvre un éventail d'expériences plus large : il inclut des changements imperceptibles dans l'instant présent, mais seulement déduits au fil du temps par comparaison de situations vécues à des moments distincts, contigus ou non. De telles déductions impliquent de s'appuyer sur la mémoire, ou d'interpréter d'autres traces présentes d'événements passés. D'autres changements encore sont connus de manière plus indirecte, principalement par des moyens conceptuels.

D'une manière générale (englobant toutes sortes d'expériences sous une même appellation) : nous faisons d'abord l'expérience d'une totalité indifférenciée, puis nous la subdivisons (presque automatiquement) par projections mentales, avant de regrouper conceptuellement ces subdivisions en les

---

66 Le philosophe grec Héraclite pratiquait sans doute cette méditation, puisqu'il aurait écrit : « On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve. » Cette méditation est couramment pratiquée, même inconsciemment. D'autres méditations tout aussi naturelles consistent à observer la pluie, le vent dans les arbres, le mouvement des nuages dans le ciel, la flamme vacillante des bougies, ou encore les étincelles et les flammes d'un feu de camp ou de cheminée. « Observer » signifie ici, bien sûr, être attentif non seulement aux formes et aux couleurs, mais aussi aux sons, aux sensations tactiles, aux températures, aux textures, etc.

comparant et en les contrastant. La philosophie bouddhiste admet et préconise cette analyse : la subdivision et la conceptualisation du donné phénoménologique constituent, de l'avis de tous, une raison (c'est-à-dire une activité rationnelle) ; c'est la raison (c'est-à-dire la faculté rationnelle) qui, mentalement, « fait » du multiple à partir de l'Un.

Il découle de cette observation (nous pouvons désormais affirmer) que *l'impermanence ne saurait être considérée comme une donnée première* , mais doit être perçue comme découlant de la subdivision et du regroupement conceptuel de l'ensemble initialement vécu. Même le simple fait d'isoler et de classer mentalement un changement particulier, directement vécu, comme « un changement » relève du raisonnement. À plus forte raison, l'« impermanence » de chaque totalité d'expérience, instant après instant, est une idée, acquise par la distinction d'instants successifs d'expérience ; c'est-à-dire en s'appuyant sur la mémoire, et en comparant et contrastant l'expérience apparemment remémorée à l'expérience vécue au moment présent.

Ce dernier acte, il convient de le noter, exige que nous décomposions l'« expérience présente » en deux parties : l'une, une apparence « mémorialisée » (intérieure), et l'autre, une apparence plus « en cours » (intérieure et/ou extérieure). Il s'agit d'une activité rationnelle ; ainsi, l'« impermanence » n'est en réalité jamais vécue directement (contrairement aux affirmations bouddhistes). L'unité précède phénoménologiquement la diversité ; par conséquent, l'expérience de la diversité ne peut logiquement être considérée comme invalidant la croyance en une unité sous-jacente.

Cet argument ne constitue pas une preuve de substance, mais il contribue au moins à neutraliser le

déni de substance propre au bouddhisme. Il ouvre la voie à une conception de la substance [67]par voie adductive, c'est-à-dire sous la forme d'une hypothèse légitime à confirmer par une prise en compte globale de l'expérience et des exigences d'une conceptualisation cohérente.

Il est important de noter que je ne remets pas en cause la validité du *concept* d'impermanence, mais je rappelle simplement qu'il s'agit bien d'un concept. Étant un concept fondé sur l'expérience du changement, il est, de fait, valide. Cela reste vrai, que ce changement soit considéré comme réel ou illusoire : il suffit qu'il se manifeste phénoménologiquement pour que son concept soit justifié.

Le *principe* d'impermanence est plus qu'un simple concept. Il en est une *généralisation* . Il ne s'agit pas simplement d'affirmer que le changement existe, mais d'affirmer que seul le changement existe, c'est-à-dire que tout est en perpétuel changement et qu'il n'y a pas de repos sous-jacent. Or, *une telle proposition générale ne peut logiquement être validée par la seule expérience* . Il n'existe aucun moyen épistémologiquement concevable que, en méditation, le Bouddha ait pu faire *l'expérience directe* de ce principe (ou de tout autre) .

Ce principe (comme tout autre) *peut certes* être validé comme universel, *mais uniquement* par une méthode adductive. Il doit être considéré comme une hypothèse,

---

[67] Il est important de noter que la thèse de la substance soulève la question de savoir si l'on défend l'existence d'une substance unique et indifférenciée, ou d'une multiplicité de substances distinctes. Admettre l'existence d'une substance ne signifie pas nécessairement adhérer à la seconde conception, pluraliste. En physique, la conception unitaire de la substance postule que la matière constitue une seule et même substance, vibrant de diverses manières.

à tester sans cesse face à de nouvelles expériences, et à comparer à d'autres hypothèses quant à sa valeur explicative. Le résultat est donc, au mieux, *une vérité inductive* , et non une expérience pure ou une déduction pure tirée de l'expérience.

De plus, outre la généralisation des expériences particulières de changement à un principe métaphysique d'ubiquité du changement, le principe d'impermanence implique une seconde généralisation fondamentale. Étant un principe négatif, il implique l'acte de généralisation inhérent à toute négation ; c'est-à-dire la généralisation de « Je n'ai trouvé aucune permanence dans mon expérience présente » à « Il n'y avait aucune permanence à trouver dans mon expérience présente ».

Bien que la conclusion de négation issue d'une telle généralisation ne soit pas, en principe, logiquement invalide, *il s'agit d'une conclusion inductive et non déductive* . Elle se trouve d'emblée sur un pied d'égalité avec l'hypothèse concurrente selon laquelle il pourrait exister une forme de permanence sous-jacente. Cette dernière hypothèse positive pourrait tout aussi bien être (et l'est parfois) posée comme un postulat, afin de démontrer progressivement sa supériorité sur l'hypothèse négative par un raisonnement adductif.

Même en méditation, il est à noter que les constantes apparaissent côte à côte avec les phénomènes changeants, si l'on y prête attention. Ainsi, par exemple, si je médite sur l'eau, je peux réfléchir à l'inconstance de sa surface ; mais je peux aussi réfléchir à la constance sous-jacente (du moins pendant ma méditation) de l'horizon ou du rivage, ou des rochers qui s'y trouvent ou l'entourent, ou simplement à l'existence même de l'eau, à sa couleur et à sa consistance, etc. Je peux, de plus, découvrir plus tard que l'eau est uniformément composée de H_2O .

Dans cette perspective, le statut du principe d'impermanence est considérablement moins certain. Présenter un tel principe comme une vérité absolue, connaissable directement ou obtenue par une quelconque analyse infaillible de l'expérience, serait malhonnête.

Il ne s'agit pas ici d'annuler les importantes leçons morales que l'on peut tirer de l'observation de l'impermanence. Un « principe » d'impermanence peut néanmoins être proposé, si on l'envisage comme une heuristique plutôt que comme une herméneutique – c'est-à-dire comme une règle empirique utile qui nous aide à comprendre qu'il est vain d'accorder de l'importance aux choses matérielles et nous incite à rechercher des valeurs supérieures. La beauté est éphémère ; les plaisirs sont fugaces. La vie est courte et il reste beaucoup à faire sur le plan spirituel…

Concernant la prédication de l'impermanence, il convient de se demander si les données concrètes (expériences, apparences) auxquelles il est fait référence sont phénoménales ou non phénoménales, c'est-à-dire si elles peuvent être vues, entendues, ressenties, senties ou goûtées physiquement ou mentalement, ou si elles relèvent plutôt de l'intuition. Affirmer que les données en question sont phénoménales, et donc particulièrement éphémères, n'exclut pas en soi que des données non phénoménales, relativement moins éphémères, puissent également intervenir en arrière-plan. Autrement dit, si les objets actuels peuvent être perçus comme éphémères, il ne s'ensuit pas que celui qui les perçoit le soit également.

Bien sûr, que les données soient phénoménales ou non, elles peuvent néanmoins être éphémères. Cependant, la fugacité comporte différents degrés. Les données peuvent être purement momentanées, ou apparaître de manière plus continue sur une période plus longue. La

question n'est pas ici celle du « transitoire ou de l'éternel », comme certains philosophes bouddhistes semblent le présenter. La question est celle du « momentané ou de la continuité », l'éternel représentant le cas extrême de la continuité. Il est analytiquement erroné d'ignorer ou d'exclure d'emblée des périodes d'existence qui sont plus longues qu'un simple « moment » et plus courtes que l'« éternité ».

De plus, comme nous l'avons déjà souligné, l'affirmation sous-jacente selon laquelle tous les phénomènes, voire tous les événements non phénoménaux, sont transitoires ne peut être observée directement ; elle repose uniquement sur une généralisation. De telles affirmations ontologiques ne sont soumises à aucune nécessité logique *a priori* ; elles sont épistémologiquement nécessairement inductives. Même si toutes les apparences que nous avons perçues jusqu'à présent semblent transitoires, il pourrait exister des réalités éternelles que notre propre fugacité nous empêche d'observer.

À l'inverse, seul un être éternel pourrait *faire l'expérience* de l'éternité – et il lui faudrait une éternité entière pour y parvenir (et non quelques heures, jours ou années de méditation) ! [68]Cela n'exclut toutefois pas

---

[68] Je ne suis pas certain de la véracité de cette affirmation. J'ai par le passé soutenu (notamment pour étayer la doctrine selon laquelle Dieu peut prédire l'avenir) que cette question repose sur la durée perceptible par un observateur. Plus on est élevé spirituellement, plus un « instant » est long. Dieu, qui est « au-dessus de tout », au sommet de la perspective spirituelle, peut percevoir l'intégralité du temps (tout ce que nous classons en passé, présent et futur) comme l'instant présent. Proportionnellement, lorsque nous méditons, le présent s'allonge, c'est-à-dire que l'« instant » que notre attention peut embrasser simultanément s'élargit. Ainsi, il n'est pas

la possibilité d'attribuer l'éternité à certaines choses par déduction conceptuelle. Par exemple, je peux affirmer que les lois de la pensée sont éternellement vraies, puisqu'elles sont incontestables ; ou encore, je peux affirmer que toutes les contradictions ou exclusions d'un juste milieu sont éternellement fausses.

De plus, les bouddhistes attribuent implicitement, sinon explicitement, une forme d'éternité au fondement existentiel d'où émergent tous les phénomènes transitoires. Autrement dit, bien que tous les êtres particuliers soient par nature transitoires, l'existence en tant que telle est éternelle. Par conséquent, leur argument ne vise pas à nier toute permanence (comme on le présente souvent), mais plutôt à nier la permanence des êtres particuliers, c'est-à-dire des fragments de la totalité. Et, bien sûr, dans cette perspective, leur intuition est tout à fait juste.

2. Non pas une essence, mais une entité

Les philosophes bouddhistes ont insisté sur l'idée d'impermanence, cherchant ainsi à nier l'existence d'« essences » dans les domaines objectif et subjectif. Cependant, l'idée d'une essence impermanente n'est pas

---

nécessaire d'attendre l'éternité pour y accéder, mais possible grâce à l'élévation spirituelle. Il pourrait s'agir de l'expérience de « l'éternel présent » dont beaucoup ont témoigné. Notons en outre que, si l'on accepte cette hypothèse, il faut l'appliquer non seulement aux événements extérieurs (c'est-à-dire aux expériences physiques et mentales phénoménales), mais aussi à l'expérience intérieure (c'est-à-dire aux intuitions, aux cognitions, aux volitions et aux évaluations de soi). Cette dernière est plus difficile, plus problématique, car elle implique que *l'être et l'expérience de soi* sont déjà consommés, c'est-à-dire télescopés dans le présent. Mais pourquoi pas ?

contradictoire. Cela signifie que la question des essences est plus complexe qu'une simple question d'impermanence. Plusieurs enjeux épistémologiques et ontologiques sont liés à cette question. Nous en avons évoqué certains dans les chapitres précédents.

En ce qui concerne le domaine objectif, comprenant les objets matériels et mentaux de l'expérience, c'est-à-dire les phénomènes apparemment perçus par les sens ou par l'esprit, leur raisonnement est que nous ne percevons jamais d'« essences » fermes mais seulement des phénomènes en constante évolution ; de là, concluent-ils, les objets auxquels nous faisons référence sont « vides ».

En réponse, je dirais qu'il est vrai que beaucoup de gens semblent imaginer que les « entités » auxquelles nous faisons référence par la pensée (par exemple un chien) possèdent un noyau immuable (appelons-le « caninité »), qui reste constant tandis que se produisent les changements et mouvements superficiels que nous observons, et qui nous permet de classer un certain nombre de particuliers sous une rubrique commune (c'est-à-dire tous les chiens particuliers comme « chiens »).

Bien sûr, si nous examinons plus attentivement nos processus de pensée, nous devons nuancer quelque peu ce point de vue. Nous « définissons » un objet particulier en nous référant à une propriété (ou une conjonction de propriétés) apparemment constante qui le caractérise – de préférence actuelle et statique, même si (soit dit en passant) il peut s'agir d'une action habituelle, d'un mouvement répétitif ou d'une simple potentialité.

Il convient également de noter que plusieurs propriétés peuvent servir de définition, pourvu qu'elles soient constantes et exclusives à l'objet durant toute son existence. La propriété déterminante ne doit pas

présenter de particularité particulière ; dans certains cas, il est tout à fait possible d'en choisir une parmi plusieurs de manière arbitraire.

Cependant, définir n'est jamais aussi direct et simple qu'il n'y paraît parfois. Cela exige une activité rationnelle complexe, impliquant la comparaison et la mise en contraste de différents aspects et phases de l'objet considéré, entre cet objet et d'autres qui lui ressemblent à certains égards tout en s'en distinguant à d'autres, et entre cette catégorie d'objets et toutes les autres. Ainsi, la propriété utilisée comme définition n'est connaissable que par des moyens conceptuels complexes.

Par conséquent, notre séparation mentale d'une propriété par rapport à l'objet ou à l'ensemble des objets est un artifice. De plus, le fait de désigner toutes les occurrences apparemment similaires de cette propriété comme une seule et même propriété donne l'impression d'une unité objective, alors qu'en réalité, cette unité n'existe que dans l'esprit de celui qui la perçoit (sans pour autant la rendre irréelle). En bref, la définition n'est qu'une abstraction. Elle existe certes, en un sens, dans l'objet pris dans son ensemble, mais elle ne peut être distinguée de celui-ci que par la cognition et le raisonnement.

Les objets matériels et mentaux que nous percevons ne sont donc en réalité que des ensembles plus ou moins arbitraires de phénomènes, parmi lesquels nous en sélectionnons un ou plusieurs, pour diverses raisons, comme « essentiels ». L'« essence » est une potentialité qui ne peut s'actualiser que par rapport à un observateur rationnel ; elle n'a pas d'existence actuelle indépendante en l'absence d'observateur. La définition nous donne une « prise » mentale sur les objets, mais elle ne les remplace pas.

Une entité ne se résume pas *à* sa définition. Elle est la somme d'innombrables qualités et événements qui la caractérisent ; certains lui sont applicables tout au long de son existence (qu'elle soit transitoire ou éternelle), d'autres seulement pendant une ou plusieurs périodes (c'est-à-dire de plus courte durée). Bien que la propriété définissante doive être générale (et exclusive) à l'objet défini, il n'en découle pas que les propriétés qui ne sont pas ou ne peuvent pas être utilisées pour la définition cessent de lui appartenir pleinement.

Il est d'une naïveté inexcusable d'imaginer l'essence d'une entité comme une sorte de fantôme de l'objet qui lui est associé. En réalité, l'entité est une – quel que soit l'ensemble des circonstances qui la constituent. La distinction d'une essence en son sein est une mesure pragmatique nécessaire à la connaissance ; elle n'implique pas que la propriété concernée ait une existence séparée. La propriété choisie n'est nécessairement qu'un aspect parmi d'autres ; elle peut ne représenter qu'une infime partie de l'entité entière.

Nous pouvons donc aisément convenir avec les bouddhistes que les objets nommés ou pensés sont « vides » ; autrement dit, qu'il est inexact de considérer que chaque objet possède un noyau constant et définissant, qu'il soit phénoménal ou non. Mais les bouddhistes appliquent ensuite le même raisonnement au Sujet (ou à l'âme) – et c'est là que notre désaccord peut être plus radical.

Ils sous-entendent que le Sujet des cognitions est lui-même connu par le biais de phénomènes, c'est-à-dire comme n'importe quel autre objet. Cette idée semble plausible car ils confondent le Sujet avec ses phénomènes mentaux « intérieurs » [69]. Or, bien que

---

[69] Voir la doctrine bouddhiste des Cinq Groupes Composants. Dans cette doctrine, les quatrième et cinquième

ces phénomènes soient effectivement internes *par rapport aux* phénomènes physiques perçus dans le corps ou au-delà, ils sont, à proprement parler, externes par rapport à l'« âme ».

Quiconque réfléchit un tant soit peu ne considérerait pas, par exemple, la matière d'un rêve comme étant lui-même. Sa conscience de soi est la conscience de quelque chose de plus intérieur encore que la matière de l'imagination. C'est lui qui fait l'expérience de l'imagination et qui la génère. L'âme n'est pas un phénomène – elle n'a ni odeur, ni goût, ni solidité, ni mélodie, ni couleur ; elle est *non* phénoménale.

Le soi n'est pas perçu comme un objet au sens des phénomènes mentaux (comme le suggèrent les bouddhistes), mais est appréhendé directement, à la manière d'un sujet se percevant lui-même (du moins lorsqu'il perçoit d'autres choses, ou lorsqu'il s'exprime par la volonté ou l'évaluation). Notre âme n'est pas une

---

groupes, comprenant les « déterminants » et la « faculté cognitive », sont particulièrement trompeurs, car la cognition, la volition et l'évaluation, les trois fonctions du soi, y sont présentées sans mention du soi, comme de simples événements phénoménaux. Autrement dit, la doctrine commet une « *petiteio principii* » en décrivant les événements psychiques d'une manière qui omet délibérément toute reconnaissance verbale du soi sous-jacent, afin de sembler aboutir à la conclusion (prévue) qu'il n'y a pas de soi. Aucune explication n'est donnée, par exemple, sur la manière dont nous faisons la différence entre deux actions phénoménalement identiques, l'une étant considérée comme véritablement voulue par soi-même et l'autre comme un événement réactif ou accidentel – car une telle différenciation (nécessaire pour évaluer les degrés de responsabilité) n'est possible que par la connaissance de soi, c'est-à-dire l'introspection de son moi non phénoménal, et ils ont dogmatiquement résolu d'avance de ne pas accepter l'existence d'un moi connaissant, voulant et évaluant.

« essence » présumée de nos expériences *phénoménales mentales* ; elle constitue une expérience d'une nature entièrement différente.

Bien sûr, on pourrait toujours soutenir que – même en admettant que les actes de cognition, de volition et d'évaluation soient des événements non phénoménaux, connus par l'intuition de soi – ces actes ne sont que des événements momentanés, ce qui n'implique pas nécessairement une continuité non phénoménale sous-jacente (un soi permanent). Certes, le fait que nous ne puissions ni voir, ni entendre, ni sentir, ni goûter, ni toucher physiquement ou mentalement les actes du soi n'implique pas logiquement que le soi soit permanent.

Il convient toutefois de noter que ce dernier point plaide en faveur de la possibilité d'une impermanence du soi ; il ne s'agit pas d'un argument contre l'existence d'un soi (permanent ou éphémère) sous-jacent à chaque acte de cognition, de volonté ou d'évaluation. Autrement dit, ces fonctions sont inconcevables sans *qu'un être humain* les expérimente, les veuille et les choisisse, même s'il est concevable que celui qui agit ainsi ne subsiste pas au-delà de cet instant.[70]

Nier que la cognition, la volition et l'évaluation impliquent nécessairement un soi revient à soumettre ces événements apparents à un régime étiologique de déterminisme naturel ou de spontanéité. Cela subsume la volonté sous une causalité mécaniste ou un hasard

---

[70] Il est important de noter que je précise bien la *possibilité* que le soi soit impermanent, ce qui n'exclut pas la possibilité équivalente qu'il soit permanent. Le simple fait que les cognitions, les volitions et les évaluations du soi soient impermanentes ne nous permet pas, en soi, de conclure quant à sa permanence ou son impermanence. Des considérations supplémentaires sont nécessaires pour parvenir à cette dernière conclusion.

fortuit – autrement dit, cela nie de fait l'existence du libre arbitre.

De même, cela sous-entend que la connaissance se limite au stockage de symboles dans une machine (comme si l'« information » stockée dans un ordinateur avait une quelconque valeur de connaissance sans que des humains puissent la percevoir et la comprendre, autrement dit, comme si un ordinateur pouvait jamais *savoir*). Et encore une fois, cela sous-entend que la valeur ou la dévalorisation n'est pas plus pertinente pour un être vivant (et en particulier sensible) que pour une pierre.

L'élimination effective de ces trois catégories (à savoir connaître, vouloir et valoriser) par les bouddhistes (et les matérialistes extrêmes, soit dit en passant) est sans justification logique, car elle est en total désaccord avec l'expérience commune.

La confusion peut être en partie causée ou entretenue par une équivoque. Comme nous utilisons souvent le mot « esprit » – ou parfois « conscience » – dans un sens large et imprécis, incluant l'âme, on pourrait supposer que l'âme est semblable aux phénomènes mentaux par essence. Or, l'âme et l'esprit ne sont proches que spatialement, et encore. L'âme n'est pas faite de matière mentale ni de conscience ; elle utilise la conscience pour observer les événements mentaux et physiques (et, de fait, son être intime).

Le soi ou l'âme n'est pas une abstraction des phénomènes mentaux ou physiques. Il reçoit et perçoit les informations mentales et matérielles (et il choisit et veut indirectement les événements mentaux et matériels) – mais il n'est pas identique à ces informations (ou événements).

Seuls les événements intuitifs de cognition, de volition et d'évaluation peuvent être considérés comme faisant

véritablement partie de l'âme et relevant de sa responsabilité directe. Et même dans ce cas, il serait inexact d'assimiler nécessairement l'âme à ces fonctions. Une telle approche positiviste est une hypothèse à adopter inductivement seulement si l'on ne trouve aucune raison valable d'adopter l'hypothèse alternative selon laquelle l'âme est plus que la manifestation de son fonctionnement.

Ainsi, l'impermanence inévitable du monde phénoménal ne saurait impliquer nécessairement une impermanence similaire pour le soi. Même en admettant que les objets matériels et mentaux soient « vides », il ne s'ensuit pas que le soi soit une non-entité, c'est-à-dire inexistant en tant qu'unité distincte. Le soi n'est pas une substance ou une entité matérielle ou mentale, mais une substance et une entité non phénoménales. Nous pouvons légitimement qualifier cette substance distincte de « spirituelle » et cette entité d'« âme ».

Il est important de noter que cette catégorisation n'exclut pas l'idée, présentée précédemment, selon laquelle l'individuation de l'âme individuelle à partir de la substance spirituelle universelle, ou âme universelle, est en définitive illusoire. On peut donc considérer l'âme comme impermanente dans son individualité, tout en considérant sa substance spirituelle comme éternelle.

Après réflexion, c'est assez bien ainsi que nous concevons également le monde phénoménal : comme constitué d'entités individuelles illusoires et éphémères émergeant d'un substrat universel réel et permanent. Leur caractère illusoire tient principalement à la conventionnalité de leurs frontières individuelles.

À ce stade, nous nous trouvons donc face à deux domaines « monistes » : l'un donnant naissance aux phénomènes matériels et mentaux, l'autre aux entités

spirituelles (les âmes). De toute évidence, un tel double « monisme » est illogique ! Nous devons donc supposer que ces deux domaines, apparemment imbriqués, ne font en réalité, au final, qu'un seul et même domaine.

Nous avons donc peut-être bouclé la boucle, et nos opinions finissent par coïncider assez largement avec celles des bouddhistes. Nous devrions peut-être plutôt insister sur notre divergence quant à *la continuité* .

Selon la théorie bouddhiste, le soi est discontinu : notre soi d'aujourd'hui n'est pas la même personne que celle d'hier ou de demain. Dans cette perspective, ils sont *liés causalement* , en ce sens que les ensembles antérieurs de phénomènes constituant un soi « causent » les suivants – mais il n'existe aucun *fil conducteur de constance* identifiable comme une entité sous-jacente unique et identique. Il ne s'agit pas d'une simple succession d'événements totalement distincts ; mais il n'y a pas non plus d'identité essentielle entre ces événements.

Cependant, nombreux sont ceux (moi y compris) qui contestent cette théorie pour diverses raisons. Si l'on peut admettre qu'il est logique de considérer la subjectivité (c'est-à-dire le fait d'être à la fois sujet et agent) comme ponctuelle à chaque instant sans avoir à supposer son extension à toute une vie, il faut bien comprendre qu'une telle supposition exclut toute possibilité logique de responsabilité morale pour les actions passées.

Si l'on n'est plus jamais la même personne que celle qui a commis un acte vertueux ou vicieux par le passé, alors nul ne peut revendiquer une bonne action ni la récompenser, et nul ne peut être tenu responsable d'un crime ni puni. À proprement parler, l'auteur d'un acte a disparu. De même, pour l'avenir, rien ne peut être gagné ni perdu par quiconque agissant, puisque lorsque

les conséquences de l'action se manifestent, l'agent a déjà disparu.

Dans un tel contexte, toute moralité personnelle et toute harmonie sociale seraient anéanties. Il n'y aurait plus aucune justification à s'abstenir du vice ni à rechercher la vertu. Même la quête de l'éveil spirituel deviendrait absurde. Bien sûr, certains ne voient aucun inconvénient à cette perspective, qui les libère de toute obligation ou responsabilité morale et leur permet de se livrer à tous les vices.

Il est fort douteux que le bouddhisme (compte tenu de ses préoccupations et objectifs généraux) soutienne une thèse aussi nihiliste [71]. En tout état de cause, un tel point de vue ne saurait être considéré comme crédible, au vu de l'ensemble des observations et arguments exposés ci-dessus.

3. Soulagement de la souffrance

Nombreux sont ceux qui voient dans la méditation une oasis de paix éphémère, un refuge loin du tumulte du monde, un remède contre le stress et les tensions du quotidien. Ils y ont recours pour retrouver un peu de calme et de sérénité chaque jour, pour se recentrer et reprendre le contrôle de leur vie, afin de mieux la gérer. Pourtant, s'ils la pratiquent régulièrement, pendant une période suffisamment longue et suffisamment longue chaque jour, ils découvriront assurément ses bienfaits spirituels plus profonds et plus vastes.

Un objectif général de la méditation que nous n'avons pas encore évoqué est le soulagement de la souffrance. Nous souffrons tous, à des degrés divers et à différents

---

[71] Bien que le philosophe bouddhiste Nagarjuna semble y prendre plaisir.

moments de notre vie, et personne n'apprécie cela [72]. Le désir d'éviter ou de se libérer de la souffrance est souvent la principale motivation de la méditation, avant même d'adopter une perspective plus large (comme le « développement spirituel », par exemple) liée à cette pratique.

Ainsi, la « libération » est souvent d'abord comprise comme « libération de la souffrance », avant d'être perçue comme « libération des contraintes pesant sur la volonté ». Ces deux interprétations ne sont pas aussi opposées qu'il n'y paraît, car la souffrance est *une influence négative. Par choix* , nous nous libérons de la première contrainte et éprouvons la libération de la seconde. Le contentement, antithèse de la souffrance, suppose une vie harmonieuse.

La relation entre la méditation et le soulagement de la souffrance n'est pas toujours simple et directe. S'il est vrai qu'avec le temps, la méditation nous immunise contre de nombreuses perturbations, elle peut, dans un premier temps, nous rendre beaucoup plus sensibles à celles-ci [73]. Lorsque nous sommes plus inconscients, nos facultés fonctionnent de manière plus grossière, et nous ressentons moins. À mesure que nous affinons nos facultés et que nous devenons plus conscients,

---

72 Même les masochistes, qui utilisent une forme de douleur pour soulager une autre, ne sont pas exempts de ce problème. Par exemple, ils peuvent rechercher la douleur physique pour éviter d'affronter un sentiment de culpabilité ou pour oublier un souvenir douloureux de leur enfance.

73 Un méditant pourrait à peine remarquer un bruit soudain et fort comme une explosion, mais trouver la « musique » comme le rock ou la techno (à quelques rares exceptions près) absolument insupportable ! À l'inverse, une personne qui ne pratique pas la méditation pourrait sursauter à l'explosion, mais trouver la musique d'ambiance du supermarché relaxante.

nous ressentons naturellement plus clairement. C'est pourquoi, parfois, un méditant peut trouver la paix intérieure un peu effrayante et développer une résistance à son égard, comme quelqu'un qui évite avec précaution une surface qu'il soupçonne d'être chargée d'électricité statique [74]. La paix, elle aussi, demande un temps d'adaptation.

Il ne faut pas confondre souffrance et douleur ; la souffrance désigne plutôt notre réaction psychologique à la douleur. Certaines personnes ne supportent pas la douleur, tandis que d'autres, bien qu'elles la ressentent, y sont moins sensibles. De plus, la souffrance ne se limite pas à la douleur ressentie ; elle peut aussi désigner l'absence de plaisir, c'est-à-dire la frustration de ne pas obtenir le plaisir désiré ou attendu, ou d'avoir perdu un plaisir temporaire.

Tout ceci concerne bien sûr la douleur et le plaisir, tant mentaux que physiques. La douleur ou le plaisir peuvent être ressentis comme une sensation purement physique (par exemple, un doigt brûlé ou une sensation de faim intense) ; ou comme un sentiment viscéral se manifestant dans le corps mais ayant une cause mentale (par exemple, une peur glaciale dans le ventre ou une chaleur amoureuse dans la poitrine) ; ou encore, comme une expérience purement mentale (par exemple, un vague sentiment de dépression ou d’exaltation).

La souffrance se réfère principalement à la douleur physique ; mais elle renvoie souvent à des douleurs

[74] Cette résistance a été qualifiée de « peur de l'éveil ». De fait, la plupart des personnes qui ont entendu parler de la méditation sans jamais oser la pratiquer éprouvent cette peur. Elles craignent de se perdre et de se noyer dans l'océan de l'éveil. Et c'est effectivement le cas : elles perdront leur individualité. Mais il faut bien comprendre que cette perspective n'est pas effrayante, mais source d'enthousiasme.

remémorées ou anticipées. Par exemple, on peut souffrir pendant des années à cause d'une mauvaise expérience vécue dans l'enfance ; ou encore, on peut beaucoup souffrir en prévision d'une tâche importante et difficile à accomplir prochainement. La souffrance peut également concerner des choses abstraites ou conceptuelles, passées, présentes ou futures. Par exemple, on peut souffrir de l'injustice générale de la vie. Dans tous ces cas, cependant, des sentiments négatifs concrets et présents sont ressentis, et la souffrance peut être considérée comme y faisant référence.

L'enseignement bouddhiste place la souffrance humaine au cœur de sa pensée. Ceci est clairement mis en évidence par les Quatre Nobles Vérités enseignées par le fondateur de cette religion : (1) la vie est souffrance, c'est-à-dire que la souffrance, sous une forme ou une autre, est inévitable dans l'existence des êtres sensibles comme nous ; (2) cette souffrance a une cause : notre *attachement* aux choses de ce monde, notre désir de plaisirs et notre aversion pour les douleurs ; (3) nous pouvons nous libérer de la souffrance en nous libérant de sa cause (l'attachement) ; et enfin, le chemin qui mène à la libération de la souffrance est le Noble Octuple Sentier.

Cette dernière liste de moyens inclut la méditation, un outil très efficace pour découvrir ses attachements et les moyens de s'en libérer. Dès les premiers instants de la pratique, on découvre le pouvoir de la méditation de nous rendre relativement indifférents à la douleur ou à l'absence de plaisir, c'est-à-dire de nous faire souffrir moins facilement et moins intensément.[75]

---

[75] En yoga, on enseigne une attitude appelée *pratyahara* , qui consiste à se concentrer pleinement sur la douleur ressentie, à en évaluer calmement l'étendue et

Les bouddhistes affirment, en outre, que l'obstacle ultime à la libération de la souffrance est la croyance en un soi – car posséder un soi, c'est avoir *des intérêts particuliers* , et donc éprouver de la douleur lorsque ces intérêts sont contrariés (ce qui est inévitable tôt ou tard) et du plaisir lorsqu'ils sont (momentanément) satisfaits. Il s'ensuit, selon eux, que la libération de la souffrance (la troisième Noble Vérité) serait inconcevable si l'on ne prônait pas la « vacuité » du soi. Car seul un « non-soi » peut être libre des épreuves inhérentes à un monde impermanent comme le nôtre.

Je me permets toutefois de nuancer cette doctrine, non pas pour la rejeter catégoriquement, mais pour souligner qu'une doctrine alternative est tout aussi possible. On pourrait tout aussi bien affirmer, d'un point de vue monothéiste, que lorsque l'âme individuelle se dissout dans l'Âme universelle, qui est Dieu, elle est concevablement libérée de toute assujettissement aux aléas de ce monde matériel et mental. L'illusion de l'individuation, plutôt que la prétendue illusion de l'identité propre, peut être considérée comme une cause suffisante de la souffrance ; et la suppression de cette cause peut suffire à la faire disparaître.

Je le souligne à nouveau : le débat sur le soi est théorique et n'affecte pas (à mon avis) l'efficacité de la méditation.

L'enseignement pratique à tirer du bouddhisme réside dans l'importance de l'attachement en psychologie humaine. Cette prise de conscience, selon laquelle la

---

l'intensité exactes ; après un certain temps, une douleur ainsi observée tend à disparaître, ou du moins à paraître moins urgente. Il s'agit alors d'une sorte de détachement ou de transcendance de la douleur – non pas en l'évitant, mais en l'affrontant.

souffrance trouve son origine dans la recherche de plaisirs illusoires ou dans la fuite des douleurs, est fondamentale. Anxiété, frustration, contrariété, colère, déception, dépression : de telles émotions sont inévitables sous le régime de l'attachement, compte tenu de l'impermanence de toutes les valeurs terrestres.

Toute recherche du plaisir terrestre, quel qu'il soit, engendre inévitablement la souffrance. Si cette quête aboutit, le succès est nécessairement éphémère, et l'on est condamné à préserver ce plaisir ou à le rechercher à nouveau, sous peine de souffrir de sa perte. Si la recherche du plaisir échoue, on éprouve la douleur de ne pas avoir obtenu ce que l'on désirait, et l'on est condamné à persévérer jusqu'à la réussite. De même, éviter la souffrance est une tâche à plein temps, sans fin en vue – une souffrance en soi.[76]

Il est donc sage de se détacher de tout attachement et d'adopter une attitude plus détachée face aux aspects les plus futiles de la vie. Cela permet non seulement d'éviter d'éventuelles souffrances, mais aussi de libérer son énergie pour la recherche de valeurs spirituelles durables.

La méditation nous aide (le soi, l'âme) à objectiver et ainsi à transcender les sensations éprouvées dans le corps et l'esprit. On peut comprendre cela en comparant deux formes propositionnelles :

---

[76] La souffrance revêt des formes complexes et alambiquées. Prenons l'exemple de la frustration d'un homme riche qui possède déjà tout ce dont il pourrait avoir besoin ou envie et qui, de ce fait, ne trouve rien de nouveau à acheter. Il n'est pas pour autant détaché des biens matériels ; il en a les moyens, mais le monde n'a rien de plus à lui offrir. C'est là un danger de la richesse : dans de telles situations, on a tendance à se tourner vers des sensations nouvelles, toujours plus perverses.

- « Je ressens [cet ou cet autre sentiment] », et
- « Je ressens [une certaine sensation corps-esprit] ».

Ces deux phrases pourraient sembler superficiellement équivalentes, mais leur structure différente vise à mettre en évidence d'importantes nuances sémantiques. Dans (a), le sujet « je » est un terme vague, et le verbe et son complément sont pris au sens littéral. Dans (b), le sujet « je » est un terme plus précis, et le verbe et son complément sont interprétés avec plus de nuance.

Dans (a), le sujet considère l'acte d'éprouver un sentiment comme un acte en soi, un prolongement de lui-même. Dans (b), le sujet ne s'intéresse qu'au fait cognitif de l'expérience, considérant tout le reste comme un simple objet relatif à cet acte exclusivement cognitif. Le sens du « je » est donc clairement différent dans les deux phrases : dans (a), il s'agit du moi, tandis que dans (b), il s'agit du soi ou de l'âme.

Ceci illustre le fait que, pour transcender les sentiments, nous devons les objectiver et identifier plus précisément notre « je » ou notre soi à notre dimension spirituelle (ou âme) plutôt qu'à notre corps et à notre esprit.

10. Discours illogique

Tiré de Réflexions logiques et spirituelles (2008-2009), livre 3, chapitres 8 à 10 et addendum 1.

1. Le jeu de la surenchère

Ceux qui pensent que le principe de non-contradiction et/ou le principe du tiers exclu sont superflus n'ont tout simplement pas suffisamment observé ni analysé la formation de la connaissance en eux-mêmes. Ils pensent qu'il s'agit d'un simple jeu de mots et s'autorisent à affirmer que certaines choses peuvent être « à la fois A et non A » et/ou « ni A ni non A ». Mais ils ne prêtent aucune attention à la manière dont ce jugement se forme et est lui-même évalué.

Ils considèrent les énoncés « A est A », etc. [77], comme des énoncés verbaux au même titre que les autres, et pensent pouvoir les nier comme tous les autres, en disant « A n'est pas A », etc. Or, en réalité, la négation est impossible en tant qu'acte rationnel sans accepter *la signification de la négation inhérente aux deuxième et troisième lois de la pensée* , par rapport à la première loi de la pensée. Pour affirmer « non » de manière pertinente, je dois d'abord accepter que « A ne peut pas être non A » et qu'« il n'existe pas de troisième voie possible entre A et non A ».[78]

---

77 D'ailleurs, je remarque que de nos jours, sur Internet, on désigne les trois lois de la pensée (LOT) par les sigles LOI, LNC et LEM, par souci de concision. Après tout, pourquoi pas ?

78 Certains logiciens acceptent le principe de non-contradiction comme incontournable, mais considèrent

Tenter d'introduire une autre définition (moins exigeante) de la négation est impossible, car la véritable négation devrait toujours être pensée (de manière implicite ou en utilisant d'autres termes). Inventer une « logique multivaluée » ou une « logique floue » ne saurait se débarrasser de la logique binaire standard ; cette dernière demeure opérante, même sans mots, à un niveau subconscient. Nous ne pouvons penser conceptuellement sans affirmation ni négation ; nous ne pouvons que faire semblant.

Nombre de logiciens « modernes » sont tellement prisonniers de la logique symbolique qu'ils ont perdu de vue le sens premier de leurs symboles. C'est pourquoi les symboles « X » et « non X » leur semblent équivalents, comme « X » et « Y ». Or, pour les logiciens classiques, un terme et sa négation entretiennent une relation particulière. La négation de X désigne *tout sauf* X, c'est-à-dire tout ce qui est ou pourrait être dans l'univers entier, à l'exception de X.[79]

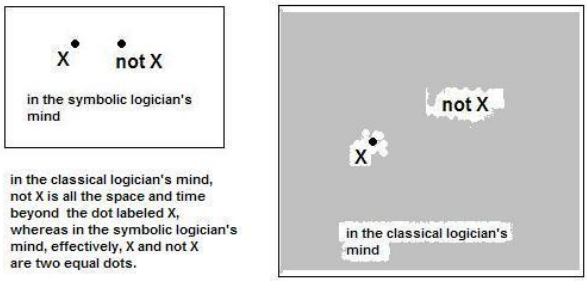
---

le principe du tiers exclu comme superflu : cette conception moderne est pour le moins erronée. *Ces deux* principes sont nécessaires et font l'objet d'un recours aussi bien en logique déductive qu'en logique inductive. Ils ne servent pas uniquement à la validation (par exemple, des syllogismes ou des inductions factorielles), mais ils suscitent des questions et des recherches (par exemple, qu'implique ceci ? ou quelle relation causale peut-on en déduire ?). De plus, ils sont complémentaires, conçus pour épuiser toutes les possibilités, et ils s'impliquent mutuellement. Le principe d'identité implique et est impliqué par chacun d'eux.

[79] Il est important de noter que différence n'implique pas incompatibilité. Deux choses, par exemple X et Y, peuvent être différentes tout en étant compatibles, voire s'impliquer mutuellement. Nous sommes parfaitement capables de distinguer deux choses (ou caractéristiques d'une ou plusieurs choses), même si elles apparaissent toujours ensemble et ne se rencontrent jamais ailleurs. Leur

Le diagramme ci-dessous illustre comment ces personnes visualisent différemment la négation :

Figure 3. Visualisations de la négation



De toute évidence, si une personne considère mentalement « X » et « non X » comme commensurables, elle ne comprendra pas pourquoi on ne peut les affirmer ou les nier simultanément ; les deuxième et troisième lois de la pensée lui paraîtront alors préjudiciables et conventionnelles. Pour revenir à un point de vue rationnel, cette personne doit prendre conscience de la portée radicale de la négation ; celle-ci ne laisse place à aucun mélange ni à aucune construction artificielle.

La logique bipolaire n'est pas une simple « convention », car l'élaboration d'une convention présuppose

---

coïncidence invariable n'empêche pas qu'il existe entre elles une différence empirique ou intellectuelle qui nous permet et nous incite à les nommer différemment, et à dire que X n'est pas la même chose que Y. Dans ce cas, X, en tant que tel, exclut Y, et non X, en tant que tel, inclut Y, même si l'on peut dire que X implique Y, et que non X n'implique pas non Y.

l'existence d'au moins deux alternatives, alors que la bipolarité est la seule voie possible pour la pensée rationnelle. Nous n'adhérons pas arbitrairement à la bipolarité, car elle est inhérente à la question même posée. Affirmer qu'une chose est conventionnelle, c'est déjà reconnaître le conflit entre elle et sa négation, et l'absence de toute possibilité intelligible entre les deux.

La motivation qui pousse certains penseurs à nier les lois de la pensée (c'est-à-dire les lois de l'affirmation et de la négation justes) n'est autre qu'une ambition égocentrique : celle de « déjouer le système », ou plus précisément (dans le cas des philosophes occidentaux) de surpasser Aristote (celui qui, le premier, a fait de ces lois des objets d'étude explicites). « Vous dites X ? Je vais surenchérir et dire Non X (etc.) – et ainsi prouver que je suis le plus grand ! »

Il ne s'agit pas d'une simple perversité, mais d'une sorte d'instinct de déni naturel poussé à l'extrême. Car, aussi étrange que cela puisse paraître, nier une suggestion (y compris celle de l'existence de trois lois de la pensée) est inhérent à la connaissance conceptuelle, un mécanisme de protection visant à garantir la prise en compte de toutes les interprétations alternatives des faits. C'est précisément la faculté de négation, celle-là même qui engendre le besoin des lois de la pensée ! Le problème, c'est qu'elle est retournée contre elle-même : elle est surutilisée, appliquée de manière absurde.

Cela peut se poursuivre indéfiniment. Supposons que je dise « A » (sous-entendant « A mais pas non-A »), que vous répondiez « pas A » (sous-entendant « pas A mais pas A »)[80] ; je réplique « A et non-A », vous

---

80 Il est à noter que si l'on admet la possibilité logique de « A et non A » (ou de « non A et non non A »), on ne peut plus mentionner « A » (ou « non A ») seul, car il devient alors impossible de savoir si l'on entend « A avec non A » ou

opposez « ni A ni non-A » ; qu'avons-nous dit ou obtenu ? Peut-être dirai-je maintenant : « ces quatre alternatives » ; et vous répondrez : « aucune de ces quatre alternatives ». Puis je vous contredis en affirmant : « ces deux dernières alternatives » et vous répondez : « aucune des deux ». Et ainsi de suite. Où cela nous mène-t-il et dans quel but ?

On peut jouer à une version plus complexe de ce même jeu de surenchère en se référant aux lois de la pensée :

1. A est A (affirmant la loi d'identité).
2. A n'est pas A (niant la loi d'identité).
3. (1) et (2). A est A, et A n'est pas A. (sans tenir compte du principe de non-contradiction).
4. Ni (1) ni (2). A n'est pas A, et A n'est pas non A (sans tenir compte du principe du tiers exclu).
5. Les deux (3) et (4).
6. Ni (3) ni (4).
7. Les deux (5) et (6).
8. Ni (5) ni (6).
9. Et ainsi de suite.

Ainsi en est-il de la première loi de la pensée, et de même pour les deux autres. Nous n'avons pas seulement le choix entre quatre alternatives (les quatre premières de la liste ci-dessus), un soi-disant « tétralème », mais un choix infini de négations de négations de négations… *Comment pourrions-nous seulement évaluer le sens de toutes ces alternatives sans utiliser les lois de la pensée ? Elles seraient toutes*

« A sans non A » (etc.). Cela démontre simplement que, généralement, lorsque nous pensons à « A », nous entendons « *par opposition à* non A » ; nous ne considérons pas les termes contradictoires comme compatibles.

dénuées de sens, car toute interprétation proposée serait à son tour réfutable.

Ainsi, toute tentative de proposer une logique « alternative » radicale, en lieu et place de la logique standard (aristotélicienne), marque *la fin de toute logique intelligible* , la dissolution de toute rationalité. Il ne s'agit pas d'une option valable, mais d'une manipulation vaine de symboles dénués de sens. Rien de tout cela n'est cohérent ; c'est simplement accumuler les mots pour donner une illusion de profondeur. Ceux qui se livrent à de tels jeux ineptes ne devraient clairement pas se voir accorder le statut de « logiciens ».

2. Dans le discours bouddhiste

L'opposition de certains logiciens occidentaux à une ou plusieurs lois de la pensée relève surtout de jeux symboliques naïfs, sans aucune réflexion épistémologique ou ontologique profonde ; l'opposition à ces lois que l'on trouve dans certains écrits bouddhistes est d'une tout autre nature [81]. Mais, moyennant un effort de réflexion, nous pouvons expliquer les apparentes antinomies de leur discours.

Lorsque des philosophes bouddhistes formulent des affirmations de la forme « ni X ni non-X », il ne faut pas (ou pas toujours) les interpréter comme une forme d'antinomie ou de rejet des lois de la pensée. Il s'agit plutôt d'expressions abrégées signifiant : « ne cherchez pas X et ne cherchez pas non-X », ou « ne pensez pas

---

[81] Je généralise certes un peu, pour insister sur ce point. Il existe bien sûr des logiciens occidentaux plus érudits et des logiciens orientaux (y compris bouddhistes) moins érudits. J'ai traité en détail, dans des travaux antérieurs, le cas de Nagarjuna.

X et ne pensez pas non-X », ou « ne dites pas X et ne dites pas non-X », ou encore « ne vous attachez pas à X et ne vous attachez pas à non-X », etc.[82]

Une fois ainsi clarifiées, les énoncés de la forme superficielle « ni X ni non X » (ou, dans certains cas, « à la fois X et non X ») apparaissent parfaitement logiques. Car les lois de la pensée n'interdisent pas de rechercher « X » et « non X », ni d'ailleurs « à la fois X et non X », ni même « ni X ni non X ». De même, il en va de même pour le fait de *penser* ceci ou cela, d' *affirmer* ceci ou cela, de *s'attacher* à ceci ou cela, etc.

Les lois de la logique affirment seulement qu'on ne peut pas simultanément « chercher X » et « *ne pas* chercher X », et ainsi de suite. Elles n'affirment pas qu'on ne peut pas simultanément « chercher X » et « chercher *non* X », et ainsi de suite. Cette dernière affirmation se contente de dire que la question de savoir si X existe ou non doit rester *problématique* . Un problème non résolu n'est pas une antinomie. Tout au plus pouvons-nous dire que, tandis que le bouddhisme pourrait nous enjoindre d'accepter cette incertitude comme définitive, la logique occidentale recommanderait de persévérer dans la recherche d'une solution, quelle qu'elle soit.

Ainsi, dans certains cas, les contradictions apparentes et l'inclusion de termes moyens dans la philosophie bouddhiste (et de même dans d'autres textes) ne sont que d'ordre verbal. Elles résultent d' *une imprécision de l'expression* , omettant des aspects implicites importants du sens véritable. Cette concision verbale

---

82 Par exemple, voici une recommandation pour éviter d'affirmer ou de nier la vérité : « N'affirmez ni ne niez… et vous serez déjà presque illuminé. » *Sutra de la Sagesse Suprême* , v. 30 – dans Jean Eracle (ma traduction du français).

s'explique par le fait que ces énoncés visent une approche *heuristique* , et non *existentielle* . Ils sont conçus comme des « moyens habiles » (en vue de la Réalisation), et non comme des descriptions factuelles. Autrement dit, ce sont des énoncés qui indiquent au sujet *la voie à* suivre (cognitivement, volontairement ou dans ses évaluations), plutôt que de lui décrire la réalité telle qu'elle *est* .

Pour donner un exemple concret tiré de la littérature bouddhiste, je cite le passage suivant du *Sermon de l'Éveil* attribué à Bodhidharma :

> « Les mortels ne cessent de créer l'esprit, affirmant son existence. Et les arhats ne cessent de nier l'esprit, affirmant son inexistence. Mais les bodhisattvas et les bouddhas ne créent ni ne nient l'esprit. C'est ce que signifie l'esprit qui n'existe ni ne n'existe… appelé la Voie du Milieu. »[83]

Face à une contradiction ou un problème irrésolu, quel qu'il soit, nous nous trouvons, du point de vue de la connaissance, devant un vide. Ce « vide » peut susciter l'angoisse, être perçu comme un précipice, un manque de moyens pour relever les défis de la vie. On peut aussi le considérer comme porteur de sens, une occasion précieuse de plonger sans crainte dans l'infini. La première attitude donne naissance à la science occidentale, la seconde à la méditation zen.

---

83 P. 53. Ce passage est particulièrement clair dans son explication de « n'existe ni n'est » comme étant plus précisément « n'est ni créé ni nié ». Alors que la première formulation est logiquement contradictoire, la seconde ne l'est pas. Ce qui est préconisé ici, en termes simples, c'est la non-ingérence.

Ou encore, considérez la citation suivante tirée des enseignements de Huang Po :

> « Si seulement vous évitez les concepts d'existence et de non-existence à l'égard de toute chose, vous percevrez alors le Dharma. » (P. 43.)

Là encore, le sens est clair. Le maître zen ne nie ni l'existence ni la non-existence, ni les deux ; il nous invite simplement à ne pas porter de jugements tels que « ceci existe » ou « ceci n'existe pas », inhérents à toute conceptualisation. Il qualifie ces jugements de « dualisme », car ils impliquent un choix entre deux alternatives. De toute évidence, l'affirmation de Huang Po n'est pas une proposition ontologique formellement contradictoire, mais une injonction épistémologique, *de prime abord* cohérente, à ne pas chercher à déterminer si ce que l'on perçoit est réel ou irréel.

Certes, certains bouddhistes [84]interprètent une telle affirmation comme signifiant que l'existence n'existe pas, ou qu'elle existe et n'existe pas à la fois, ou encore qu'elle n'existe ni n'existe pas. Mais selon la logique du sens commun, l'existence existe bel et bien – autrement dit, ce qui est, est (principe d'identité d'Aristote). Toute

---

84 En réalité, Huang Po compte parmi eux, puisqu'il déclare pieusement ailleurs : « *du début à la fin, pas même le plus petit grain de quoi que ce soit de perceptible n'a jamais existé ni n'existera jamais* » (p. 127). C'est nier toute apparence, même en tant que telle. Bien sûr, une telle position est intenable, car l'existence de la simple apparence est logiquement indéniable ; sinon, de quoi parle-t-il ? Avant de pouvoir nier quoi que ce soit, il faut pouvoir affirmer quelque chose. De plus, l'acte de nier est en lui-même un existant.

négation catégorique de cette vérité fondamentale serait tout simplement contradictoire ; elle reviendrait à ignorer délibérément le fait et les implications de son propre énoncé (à savoir, qu'une affirmation a été faite, prétendant être une vérité, par quelqu'un à quelqu'un, etc.).

Plus précisément, dans le contexte actuel, nous devons reconnaître que ***tout ce qui apparaît, existe certainement.*** – qu'elle soit finalement jugée réelle ou illusoire. Sur cette base, on peut raisonnablement interpréter Huang Po (du moins dans la citation ci-dessus) comme disant simplement : « Ne vous demandez pas si une chose particulière (ou générale) existe ou non, ou si elle est réelle ou non, car de telles interrogations détournent votre attention d'une compréhension bien plus importante de la nature de l'être. »

Il convient d'ajouter que, même si j'admets plus haut que la position de Huang Po semble cohérente à première vue, elle l'est beaucoup moins après un examen plus approfondi. À proprement parler, il ne peut formuler une affirmation sans recourir à des concepts, et nous ne pouvons le comprendre sans utiliser notre faculté conceptuelle. Tout discours est conceptuel, même un discours anti-conceptuel. Autrement dit, en prônant l'abstinence des concepts, *il ne met en pratique ce qu'il prêche* .

Cela montre que même les personnes présumées éclairées ont besoin de concepts pour communiquer, et que cette conceptualisation n'affecte apparemment pas leur éveil (à en juger par les affirmations de ceux qui la pratiquent). Les concepts ne peuvent donc pas être intrinsèquement nuisibles à l'éveil, et l'affirmation selon laquelle il faut les rejeter est incohérente ! Il ne s'agit pas d'un simple jeu de mots (comme certains pourraient le prétendre), mais d'une intuition logique

qu'on ne peut ignorer. On peut tout au plus s'opposer à une conceptualisation excessive.

Quoi qu'il en soit, il faut comprendre que la philosophie anti-conceptuelle bouddhiste vise le développement psychologique : elle est avant tout une voie. Elle s'intéresse à la manière de réagir aux expériences ordinaires afin de percevoir la réalité ultime qui les transcende. Elle se réfère à l'objet (X ou non X), non pas indépendamment (comme dans la plupart des logiques occidentales), mais comme un objet *du Sujet* (c'est-à-dire recherché, pensé, revendiqué ou auquel le sujet-agent s'attache). Cette dernière subjectivité (c'est-à-dire la dépendance au sujet-agent) est très souvent implicite, tant elle est omniprésente. Il existe néanmoins des contextes où l'intention est plus objective [85].

Il convient également de noter que nombre de contradictions ou de paradoxes que les philosophes bouddhistes présentent dans leur discours proviennent de leur tendance à formuler des affirmations apparemment générales qui, en dernière analyse, se révèlent incomplètes. Tout en reconnaissant que le monde dans son ensemble recèle plus que ce qui est communément évident, ils formulent leurs idées sur le monde phénoménal comme *des propositions universelles absolues* . Les exemples de cette tendance sont nombreux.

« Tout est illusoire », dit le *Dhammapada* (v. 279). Qualifier tout d'illusoire ou d'irréel est bien sûr possible *par l'imagination, c'est-à-dire verbalement* – en éloignant le prédicat « illusoire » de ses sujets d'application légitimes d'origine et en l'appliquant à « tous » les sujets. Cette manipulation sous-entend *une*

---

[85] Pour commencer, qualifier un moyen d'habile constitue une forme de description factuelle.

analogie : de même que, dans le domaine des apparences, certains éléments sont considérés comme irréels et qualifiés d'illusoires, nous pouvons projeter un domaine plus vaste dans lequel le domaine des apparences actuel tout entier semblerait illusoire.

Cela explique comment on assimile cette affirmation bouddhiste souvent répétée, c'est-à-dire pourquoi elle paraît concevable et potentiellement plausible. Mais cela n'en constitue pas une justification logique. La seule justification possible serait de faire l'expérience personnelle d'un royaume au-delà de l'expérience ordinaire. Même alors, la formulation logiquement cohérente serait : « toute expérience ordinaire est illusoire » (car dire simplement « toute » inclurait forcément l'expérience extraordinaire).

Un autre exemple fréquent est celui de l'idée que « l'existence est souffrance [86]». Cette affirmation est vraie, hélas trop vraie, concernant le monde que nous expérimentons habituellement, c'est-à-dire le monde des phénomènes matériels et mentaux. Si l'on est attentif, on perçoit que nous ressentons toujours une forme de désagrément en filigrane de notre existence. Aucun bonheur terrestre n'est jamais total, ne serait-ce que parce qu'il est fragile. Même le plaisir sexuel ou l'orgasme – que de plus en plus de mes contemporains semblent considérer comme l'extase ultime et le but de l'existence – est une forme de souffrance [87].

---

[86] La traduction habituelle du terme sanskrit est *« dukkha »* . Ce terme connote non seulement la douleur physique et émotionnelle, mais aussi, plus largement, les troubles et les carences mentales, le manque de pleine satisfaction et de contentement, le malheur et l'absence de paix intérieure parfaite.

[87] Si nous sommes suffisamment attentifs, nous percevons la douleur inhérente aux sensations sexuelles. Non pas une simple douleur due à la frustration, mais une

Le bouddhisme a fait preuve d'une grande sagesse en soulignant la réalité de la souffrance, car en la reconnaissant, nous sommes déjà, par cette simple prise de conscience, en bonne voie de nous en libérer. Si l'on visitait l'enfer, on ne s'attendrait pas à y trouver le paradis ; de même, il est naturel, dans ce monde intermédiaire, de souffrir. Autrefois, je souffrais beaucoup en voyant des gens impunis pour des injustices ou autres actes odieux ; mais dernièrement, je me dis simplement : « Je suis dans le samsara et c'est un comportement normal dans ce cycle [88]– tant que je suis ici, je dois m'attendre à ce genre d'expériences désagréables et les accepter avec sérénité. »

L'affirmation « l'existence est souffrance » est, d'un point de vue logique, erronée et, de ce fait, sujette à des paradoxes. Si l'on croit (comme les bouddhistes) que la souffrance peut être surmontée (notamment par l'atteinte du nirvana), alors la vérité de la souffrance doit être formulée de manière moins universelle : « l'existence *terrestre* est souffrance ». La formulation habituelle de la première Noble Vérité, « l'existence est souffrance », n'est pas aussi englobante qu'elle n'y paraît, car la souffrance disparaît, selon la troisième Noble Vérité, lorsque nous atteignons l'éveil. Par conséquent, pour que la première soit cohérente avec la seconde, il est nécessaire de la reformuler de façon plus restrictive.

Un autre exemple de la tendance à refuser artificiellement de considérer l'expérience de l'éveil comme faisant partie intégrante du monde est l'idée

---

composante de douleur physique au cœur même du plaisir apparent.

[88] Ou, en termes juifs : « Je suis en *galout* (exil, en hébreu), et il faut s'attendre à de telles épreuves ici. » Notons au passage l'étroite analogie entre le concept bouddhiste de samsara et le concept kabbalistique de galout.

que l'éveil nous conduit « au-delà du bien et du mal ». Ceci est logiquement incorrect – si nous considérons l'éveil comme le *summum bonum* , le bien suprême (ce que nous faisons, si nous enjoignons les gens à le préférer à toute autre quête).

L'expression « au-delà du bien et du mal » vise à souligner le problème pratique selon lequel la recherche du bien relève autant de l'attachement que l'évitement du mal. La quête des biens matériels est fondamentalement mauvaise, car elle nous enchaîne à ce monde et nous soumet à ses maux. De fait, même la recherche de la libération de ce monde, c'est-à-dire d'un bien transcendant, est problématique, car elle implique une attitude inadéquate, une attitude d'avidité et d'attachement qui ne favorise pas la réussite. Tout cela est vrai, mais tend vers le paradoxe.

Pour éviter toute confusion, il nous faut reformuler notre objectif comme suit : « au-delà *de la recherche du* bien et de l'évitement du mal ». Autrement dit, nous devons admettre que le nirvana est « bon » au sens le plus strict du terme, tandis que ce que nous appelons « bien » dans le monde du samsara (richesse, pouvoir, plaisirs sensuels, etc.) n'est en réalité guère meilleur que ce que nous appelons « mal ». On peut aussi distinguer le bien absolu (le bien du nirvana) et le bien relatif (les biens du samsara). Les biens relatifs seraient alors considérés comme moins bons d'un point de vue absolu.

Ce changement de perspective nous amène à considérer l'existence non plus comme fondamentalement mauvaise (en raison de la souffrance), mais comme fondamentalement bonne (puisque le nirvana sous-tend toute existence samsarique). Notre conception et notre manière habituelles d'exister ne sont qu'une erreur, source de grandes souffrances ; si nous revenons à une

connaissance et à un comportement justes, nous ferons l'expérience du bien naturel qui est au cœur de toute chose. Dès lors, le bien et le mal illusoires du monde matériel deviennent insignifiants, et nous sommes pleinement immergés dans le bien véritable.[89]

En conclusion, le discours bouddhiste conduit souvent à des paradoxes ou des contradictions car il persiste à employer les termes de manière conventionnelle et à formuler des généralités qui ne s'appliquent qu'à une partie de l'expérience totale (à savoir, la partie mondaine, à l'exclusion de la partie supramondaine). Pour éviter les problèmes doctrinaux que suscitent de telles pratiques discursives, il convient soit de préciser clairement le sens conventionnel des termes employés, soit de particulariser les affirmations formulées de manière trop générale (c'est-à-dire qui ne tiennent pas explicitement compte des données de l'éveil).

3. Appeler un chat un chat

Le bouddhisme, sans aucun doute depuis ses origines, mêle logique et illogisme dans son discours. Parmi ses quatre principales écoles philosophiques – Abhidharma, Prajnaparamita, Madhyamika et Yogacara –, Madhyamika est celle qui tend le plus à rejeter les trois lois de la pensée (identité,

---

89 On pourrait interpréter les propos de S. Suzuki comme exprimant une idée similaire lorsqu'il déclare : « Parce que nous ne sommes pas bons actuellement, nous voulons être meilleurs, mais lorsque nous atteignons l'esprit transcendantal, nous dépassons les choses telles qu'elles sont et telles qu'elles devraient être. Dans le vide de notre esprit originel, elles ne font qu'une, et c'est là que nous trouvons la parfaite sérénité » (p. 130).

non-contradiction et exclusion du juste milieu) [90]. Toutefois, cette tendance était déjà présente dans l'école Prajnaparamita, comme en témoignent des exemples du *Sūtra du Diamant* [91].

Dans ce sutra, nous trouvons des exemples d'arguments logiques valides. Par exemple, on trouve un argument a fortiori bien formé dans la section 12[92] : « Partout où ce sutra, ou même quatre de ses versets, sont prêchés, ce lieu sera respecté de tous les êtres… Combien plus digne de respect est celui qui peut mémoriser et réciter ce sutra… ! » Mais nous y trouvons aussi des antinomies flagrantes, comme « le Dharma… n'est ni

---

90 Voir mon ouvrage **L'Illogisme Bouddhiste** sur ce sujet, ainsi que mes commentaires sur le discours de Nagarjuna dans mes **Réflexions* *, partie I, chapitre 5. Je tiens à souligner que mon propos, dans les critiques précédentes comme dans la présente, n'est pas de rejeter le bouddhisme en tant que tel, mais de montrer qu'il peut s'harmoniser avec la raison. Je considère comme tout à fait inutile et contre-productive l'attitude de nombreux philosophes bouddhistes qui semblent considérer la réalisation (c'est-à-dire l'éveil, la libération, la sagesse) comme impossible sans rejeter la logique. Mon principe directeur est que ces deux dimensions sont parfaitement compatibles, et que la raison est même un moyen essentiel (avec la morale et la méditation) pour atteindre cette fin souhaitable.

91 À en juger par sa langue sanskrite, la place centrale qu'elle occupe dans l'idéal du bodhisattva et d'autres éléments importants, ce sutra est un texte mahayana. On estime qu'il a été composé et écrit en Inde vers 350 de notre ère, bien qu'au moins une autorité suggère une date aussi ancienne que 150 de notre ère. À titre de comparaison, Nagarjuna, le fondateur de la philosophie madhyamika, était actif entre 150 et 200 de notre ère ; ce texte de la Prajnaparamita a donc été écrit à peu près durant la même période, voire bien plus tard.

92 Mu Soeng, p. 111.

saisissable ni insaisissable » (affirmé alors même que « insaisissable » signifie insaisissable, et « non insaisissable » signifie saisissable).

Mais le *Sūtra du Diamant* recourt à plusieurs reprises à un raisonnement que, en tant que logicien, je qualifierais de nouvelle aberration de l'illogisme bouddhiste. Ce raisonnement affirme : « **Ce que l'on appelle X n'est pas X en réalité ; par conséquent, on l'appelle X** » (ou parfois : « **Ce que l'on appelle X n'est pas X ; ce n'est qu'un nom, c'est pourquoi on l'appelle X** »).

On trouve plus de vingt exemples de cet argument dans le sutra en question. En voici un : « Ce que le Tathagata a appelé la Prajnaparamita, la sagesse suprême et transcendante, n'est en réalité pas la Prajnaparamita, et c'est pourquoi on l'appelle Prajnaparamita. » En voici un autre : « … ceux que l'on appelle êtres ne sont en réalité pas des êtres. Ce n'est qu'un nom. C'est pourquoi le Tathagata en a parlé comme d'êtres. »[93]

Ce que je conteste ici, concernant ce type de discours, c'est uniquement la conjonction « *donc* » ou « *c'est pourquoi* » [94]. Je ne nie pas qu'on puisse désigner

---

93 Dans Mu Soeng : pp. 145 et 151 respectivement. J'ai repéré un argument similaire dans un autre texte Mahayana : « Et c'est parce que pour eux [les bodhisattvas] l'entraînement consiste à ne pas s'entraîner qu'on dit qu'ils s'entraînent » (ma traduction d'une traduction française) – que l'on trouve au chapitre 2, v. 33 du « Sūtra des paroles du Bouddha sur la Sagesse suprême » (voir Eracle, p. 61).

94 En supposant, bien sûr, que la traduction de cette édition soit correcte (et elle semble tout à fait respectable ; voir p. ix de la préface). Mon propos est qu'aucun logicien n'a jamais formellement validé un tel argument ; et, de fait, il est formellement invalide, puisque la conclusion contredit une prémisse.

quelque chose par un nom inapproprié, ni même que les mots ne puissent jamais exprimer qu'une approximation de ce que l'on veut vraiment dire. Mais affirmer que l'on nomme quelque chose X *parce* qu'il n'est pas X est assurément absurde et intenable.

Il ne s'agit pas simplement de « ne pas appeler un chat un chat », mais d'appeler un chat un chat tout en croyant qu'il n'en est rien ! C'est, du moins en apparence, contraire à toute logique. Si l'étiquette n'est pas appropriée, pourquoi l'utiliser ? De plus, pourquoi se vanter de cette inversion absurde en disant « donc » ?

Affirmer que quelque chose « n'est pas en fait ou véritablement X » sous-entend que le mot X a un sens auquel la chose en question ne correspond pas ; dès lors, pourquoi appeler cette chose « X », contre toute logique ? Pourquoi ne pas simplement l'appeler « non X » (ou lui trouver un autre nom plus précis) et éviter ainsi le paradoxe ?

Un discours comme « ce n'est qu'un nom » est de toute façon contre-productif, puisqu'il utilise précisément des noms porteurs de sens. Cette phrase sous-entend qu'aucun mot n'a de référence valable, tout en s'appuyant sur l'efficacité des mots employés pour communiquer ses diverses intentions. C'est une affirmation qui tente de s'exonérer des critiques qu'elle adresse à *toutes* les affirmations de ce type.

Dans les exemples précédents, l'argument repose sur notre compréhension de termes tels que « Prajnaparamita » (c'est-à-dire la perfection de la sagesse) ou « êtres », tout en cherchant à invalider une telle compréhension. On ne peut donc affirmer qu'il communique quoi que ce soit d'intelligible.

Il est indéniable que nous ne pouvons exprimer pleinement la réalité ultime (ou Dieu) par les mots.

Mais il n'en demeure pas moins vrai que nous pouvons exprimer verbalement le fait de l'ineffabilité (comme cela vient d'être fait dans la phrase précédente). Il n'est pas nécessaire de dévaloriser les mots en tant que tels pour admettre leurs limites.

De plus, il est fort douteux que de telles affirmations paradoxales (comme « nommez ceci X *car* ce n'est pas X ») soient psychologiquement efficaces pour atteindre l'éveil ; elles ne font que semer la confusion et paralyser l'esprit rationnel. Au lieu de faire taire la curiosité intellectuelle, elles ne font en réalité que l'exciter par des questions inconscientes restées sans réponse. Ces affirmations absurdes sont le fruit d'une mode regrettable qui s'est développée au sein du bouddhisme à une certaine époque [95].

Ce genre de perversité intellectuelle a fini par paraître profond, comme c'est encore le cas pour certains penseurs postmodernes occidentaux aujourd'hui, précisément parce qu'une antinomie logique n'implique rien – et que ce vide de sens est (à tort) assimilé au Vide sous-jacent à tous les phénomènes. Le gouffre béant que représente l'antinomie pour la connaissance donne l'illusion d'être riche de sens, alors qu'en réalité, il n'est que la preuve de l'ignorance. Il est important d'y prêter attention.

Il convient d'ajouter qu'il existe bel et bien une sorte de paradoxe structurel dans l'acte méditatif – mais l' habitude du *Sūtra du Diamant* de « ne pas appeler un chat un chat » n'en est pas un. Le paradoxe réside dans le fait que si nous poursuivons l'éveil par la méditation,

---

95 Bien qu'elles ne soient pas totalement absentes de la littérature Abhidharma antérieure et de la littérature Yogacara postérieure, elles ne sont pas rares dans certaines littératures Prajnaparamita (y compris le *Sutra du Diamant*) et sont plutôt courantes dans la littérature Madhyamika.

nous ne pouvons espérer l'atteindre, car alors notre ego (qui s'accroche à cette valeur transcendantale comme à un objet matériel) est entretenu ; or, la méditation est la meilleure voie vers l'éveil. Il nous faut donc simplement nous y mettre – nous asseoir et laisser notre éveil inné (notre « nature de Bouddha ») se manifester peu à peu.

Il convient également de rappeler que le bouddhisme est originellement motivé par un réalisme profond. Il s'agit essentiellement d'une quête de la Réalité. Dans cette perspective, la notion bouddhiste de « tel-tel » peut être considérée comme un engagement envers la Loi d'Identité. L'homme éveillé est celui qui perçoit les choses, en particulier et en général, *telles qu'elles sont réellement* .

Ceci est illustré, par exemple, dans l'échange zen suivant. Un moine demanda à Li-shan : « Quelle est la raison [de la venue de Bodhidharma de l'Occident, c'est-à-dire de l'Inde en Chine] ? », ce à quoi le maître zen répondit : « Simplement parce que les choses sont telles qu'elles sont », et dans le commentaire de D.T. Suzuki, cela fait référence à la « Telité » [96].

Addendum (2010) concernant le discours du Sūtra du Diamant. Bien que sa forme soit paradoxale, il semble intelligible. Comment l'expliquer ? Quelle est la logique sous-jacente qui permet d'accepter un tel discours malgré ses imperfections formelles ? Je peux répondre à cette question en me référant à un autre exemple de discours similaire, inspiré dudit sūtra. Dans *L'Enseignement Zen de Huang Po* (p. 64-65), on trouve le discours suivant, traduit par John Blofeld : « La doctrine fondamentale du Dharma est qu'il n'y a pas de dharmas, et pourtant cette doctrine du non-dharma est

---

[96] La *doctrine zen du non-esprit* , p. 93.

en elle-même un dharma ; et maintenant que la doctrine du non-dharma a été transmise, comment la doctrine du dharma peut-elle être un dharma ? » (Blofeld explique avoir introduit le mot « doctrine » à la place de « dharma » pour éviter toute confusion avec la phrase chinoise originale.)

Pourquoi cette affirmation est-elle en quelque sorte intelligible ? Permettez-moi de la reformuler légèrement (crochets ajoutés) : « La doctrine fondamentale du Dharma est qu'il n'existe pas de dharmas [verbaux], et pourtant, cette doctrine du non-dharma est en elle-même un dharma ; et maintenant que la doctrine du non-dharma a été transmise [sans paroles], comment la doctrine du dharma peut-elle être un dharma [verbal] ? » Autrement dit, la transmission non verbale du dharma *ne peut* être remplacée par une transmission verbale, telle que les paroles présentes. De telles paroles peuvent seulement parler de la transmission du dharma ou la décrire quelque peu, mais sont incapables de s'y substituer. La transmission du dharma demeure possible *uniquement* de manière non verbale. Comme on peut le constater, le paradoxe ne provient que d'une verbalisation maladroite (voire d'une propension aux énoncés paradoxaux). L'idée sous-jacente (que la transmission de l'esprit du Zen ne peut se faire efficacement que sans paroles) n'est pas paradoxale. C'est tout à fait intelligible (il n'y a certainement aucune nécessité naturelle qu'une simple description puisse faire l'affaire) et cela peut même être verbalisé sans paradoxe (comme cela a été fait ici).

11. Causalité et changement

Tiré de Réflexions logiques et spirituelles (2008-2009), livre 3, chapitres 11-14.

1. théorie bouddhiste de la causalité

Alors que des sceptiques comme Hume considéraient que *rien n'a de cause* , ou du moins que si quelque chose cause quelque chose d'autre, nous ne pouvons pas le savoir, la philosophie bouddhiste allait à l'extrême opposé et prônait que *tout est interconnecté à tout le reste* , affirmant que cette vérité universelle est connaissable par la cognition éclairée et non simplement par induction.

Cette philosophie de l'« interdépendance » ou de la « codépendance » paraît séduisante au premier abord, car elle sous-entend que nul n'est une île. C'est un enseignement éthique qui s'oppose à l'égoïsme et à l'irresponsabilité. Nous faisons tous partie d'un réseau complexe de relations, et nul ne peut se targuer d'une indépendance totale. Nous devrions être reconnaissants les uns envers les autres et nous entraider avec bienveillance. En d'autres termes, et de façon très idéale : chacun est une partie indispensable de moi-même.

Mais d'un point de vue strictement logique, cette conception est difficile à défendre. Car si tout était causalement interconnecté, nous ne pourrions identifier inductivement les causes et les effets, puisqu'il nous serait impossible d'« enlever » ou d'« ajouter » une cause ou un effet ! Nous serions ainsi privés de l'une de

nos principales techniques scientifiques : la logique causale.

Pour identifier la causalité, il faut considérer ce qui se passe autour d'un phénomène (disons X), en sa présence comme en son absence. Il faut expérimenter différentes situations. Or, l'idée que toute chose est à la fois cause et effet de toute chose implique, pour tout X, que X et sa négation soient toujours présents causalement, d'une manière ou d'une autre. Une contradiction universelle semble nécessaire ; autrement dit, la coexistence et l'activité simultanée de tous les contradictoires.

On pourrait tout au plus dire que cette thèse implique que rien n'entretient de relation causale complète et nécessaire avec quoi que ce soit d'autre, mais que toutes choses sont liées causalement par une causalité partielle et contingente. La spontanéité naturelle et le libre arbitre sont bien sûr exclus de cette thèse ; elle est, notons-le, essentiellement déterministe. Mais est-il seulement possible d'imaginer une causalité partielle et contingente sans causalité complète et nécessaire ? Je ne le crois pas. Mais à supposer que ce soit discutable, il n'y aurait aucun moyen logique de le prouver.

Logiquement, une telle affirmation ne peut être qu'une supposition arbitraire. Il s'ensuit que la causalité mutuelle universelle revendiquée par les bouddhistes n'est connaissable, le cas échéant, que par des moyens purement intuitifs – aucune preuve scientifique n'est possible. De plus, une telle intuition universelle suppose une omniscience de toute chose, partout et en tout temps. Or, bien que nous supposions que Dieu possède un tel pouvoir cognitif, et que les bouddhistes considèrent qu'un être humain peut l'acquérir par l'éveil, l'omniscience n'est pas quelque chose que nous rencontrons habituellement ou que nous savons prouver.

Dans un de mes travaux précédents [97], j'explique comment la doctrine bouddhiste de la codépendance ne doit pas être considérée comme une négation du principe d'identité selon lequel « les faits sont les faits ». Je souhaite le réaffirmer ici, car cette intuition a parfaitement cerné la signification de la codépendance. Les partisans de la codépendance l'avancent explicitement à l'aide d' exemples *diachroniques* (la lumière du soleil favorise la croissance des plantes, les plantes nourrissent les animaux, etc.), c'est-à-dire dans le temps ; mais, par la suite, ils l'entendent tacitement de manière *synchronique* , c'est-à-dire au présent.

Voici le mensonge caché de cette doctrine : l'implication que le présent n'existerait pas de manière ferme et définitive, mais « dépendrait » actuellement de choses extérieures (passées ou futures). En réalité : une fois accomplie, l'existence du présent n'a besoin d'aucun soutien extérieur ; elle est, tout simplement. La codépendance implique que même l'existence présente est, d'une certaine façon, fragile. Bien sûr, cette antinomie est précisément l'aspect « paradoxal » de la codépendance qui la rend si séduisante pour les lecteurs postmodernes, et qui distingue nettement cette doctrine de toute autre philosophie causale.

Il est important de noter que je n'affirme pas que la causalité implique nécessairement un changement. On peut établir une causalité entre des existants statiques – en se référant à différentes instances d'une classe, c'est-à-dire en se référant au mode extensionnel de la causalité. Le mode naturel de la causalité, en revanche, implique des changements sous-jacents chez les individus – même lorsqu'on l'exprime verbalement comme une relation de caractères statiques, on

---

97 *L'illogisme bouddhiste* , chapitre 8.

sous-entend que le passage de la présence à l'absence, ou inversement, de ces caractères est en jeu.

L'aspect paradoxal de la thèse de la codépendance réside dans son affirmation de la possibilité d'une causalité sans différences spatio-temporelles, c'est-à-dire entièrement ancrée dans l'ici et maintenant. Il s'agit d'une causalité logiquement impensable et inconnaissable. Il devrait être presque superflu de préciser que le présent, une fois accompli, est figé ; il ne peut plus être affecté ni par le présent, ni par le passé, ni par le futur. Le passé, une fois révolu, est révolu ; il n'est plus modifiable. Seul le futur est potentiellement modifiable [98].

Ces observations logiques nous permettent de réfuter la conception bouddhiste du mode d'existence de l'âme. Selon eux, l'âme n'a pas d'« existence réelle » (en soi, en tant qu'essence) du fait de son interdépendance avec toute chose. Ils affirment que l'âme a des causes passées et actuelles de génération (par exemple, les parents, la nourriture, etc.) et des causes futures possibles de destruction (par exemple, si le corps meurt, l'âme disparaît). Or, en réalité, ces causalités rétrospectives et prospectives ne changent rien au fait que, dès lors que l'âme est, et tant qu'elle est, son existence présente est réelle et indépendante de toute autre chose.

Les partisans de cette idée, selon laquelle l'existence de l'âme est illusoire, tirent profit d'une confusion entre

---

98 Et ce, uniquement si l'on admet une part d'indéterminisme ; autrement, si l'avenir est inévitable, on peut difficilement le considérer comme modifiable. Certes, bien que les amateurs de science-fiction et certains théoriciens des sciences aiment imaginer le voyage dans le temps, sa possibilité n'a jamais été démontrée empiriquement à ce jour, et il ne faut donc pas le prendre au sérieux.

deux termes : dépendance ontologique et dépendance épistémologique. Certes, les causes passées démontrables sont révélatrices de ce qu'ils appellent « production conditionnée », mais les causes futures ne peuvent être assimilées par anticipation à ce même concept. On pourrait tout au plus les décrire comme des cas d'« effacement conditionné » ! Le fait que, dans notre esprit actuel, l'existence de l'objet (ici, l'âme) soit au centre d'un ensemble de causes passées, présentes et futures n'implique pas que tous ces éléments puissent être considérés indifféremment comme des causes présentes.

Il est néanmoins possible et pertinent de considérer le monde entier comme un vaste océan, et tout ce qui s'y trouve apparemment comme des vagues et des tourbillons complexes de ses eaux, en perpétuel mouvement. Cette image est souvent proposée dans les enseignements bouddhistes, semblant justifier l'idée de codépendance, ainsi que celle d'impermanence, entre autres.

De même que dans une vaste étendue d'eau – mer, lac, rivière –, toutes les vagues, malgré leurs tourbillons et leurs turbulences, sont indissociables de l'ensemble, de même les vagues de matière, d'esprit et de conscience dans l'univers forment un tout continu. La multiplicité et le changement constants forment en définitive une harmonie. Toutes les subdivisions de l'Un dans l'espace ou le temps ne sont que des illusions ou des projections artificielles d'un observateur. Du fait de l'interdépendance, une pression exercée en un point quelconque de l'ensemble affectera nécessairement, d'une manière ou d'une autre, tous les autres points.

Cette image concilie les points de vue apparemment contradictoires des philosophes grecs Héraclite et Parménide. La philosophie héracléenne met l'accent sur l'apparence, la matérialité, la multiplicité et le

changement : « on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve » (ni même une seule fois), car entre-temps, l'être et le fleuve ont changé. La philosophie parménidienne, quant à elle, insiste sur le contraire : « tout est un et identique ». À première vue, ces conceptions semblent contradictoires – l'une est pluraliste et relativiste, l'autre moniste et absolutiste ; mais l'image d'une étendue d'eau permet de les rendre compatibles et complémentaires.

De prime abord, cette analogie avec l'eau semble impliquer l'existence d'une substance sous-jacente universelle – un « éther » supposé. Or, comme l'a souligné Einstein, puisque la vitesse de la lumière est la même dans toutes les directions et ne présente aucun effet Doppler, l'éther ne peut exister ! Ainsi, tout est un et un est néant ! Cette découverte fascinante de la science moderne semble confirmer la conception bouddhiste, bien plus ancienne, selon laquelle l'océan universel est un océan de Vacuité (*Shunyata*). Le judaïsme partage également cette notion du Tout comme Néant originel (*Yesh me-Ayin*).

Quoi qu'il en soit, nous devons continuer à considérer et à appréhender le monde tel qu'il apparaît, dans toute sa diversité, son évolution et ses liens de causalité. Et cette tâche doit être accomplie avec responsabilité, c'est-à-dire de manière crédible, empirique et logique. Les déclarations vagues, imagées et idéalistes, aussi poétiques soient-elles, ne sauraient suffire.

Ainsi, en ce qui concerne l'interdépendance, il convient de souligner que l'on peut démontrer formellement, par référence au syllogisme causal, que la cause d'une cause ne peut pas nécessairement être considérée comme une cause à son tour – l'image d'une infime

perturbation dans une partie de l'océan ayant un effet sur toutes les autres est donc incorrecte.[99]

2. Une logique formelle du changement

J'ai par le passé [100], à la suite d'Aristote et de Darwin, proposé trois formes de changement à considérer d'un point de vue logique. À savoir :

a) *L'altération* , exprimée par « X devient Y », signifie qu'une chose est caractérisée comme X et non Y à un moment donné, puis comme X et Y ultérieurement. Cela implique que, tout en restant X pendant toute la période considérée, la chose en question n'est successivement ni Y ni non Y. Il s'agit donc d'un simple changement d'attributs (de non Y à Y), sans changement fondamental (X reste constant).

b) *La mutation* , exprimée par « X devient Y », signifie qu'une chose est caractérisée comme X (et non Y) à un moment donné, puis comme Y (et non X) ultérieurement. Cela implique que la chose en question ne reste pas X ou Y pendant toute la période considérée, mais devient successivement X puis Y (ces deux caractérisations étant différentes, voire incompatibles). Il s'agit d'une métamorphose ou d'un changement essentiel (de X à Y), dans la mesure où la chose en question est ici définie par son état X ou Y.

c) *L'évolution* , formulée comme « les X évoluent vers les Y », signifie qu'un *ensemble* d'éléments

---

99 Pour une discussion plus approfondie de ces questions, voir mon ouvrage *La logique de la causalité* , en particulier les chapitres 10 et 16.

100 Voir mon ouvrage *Future Logic* , chapitre 17, et *Volition and Allied Causal Concepts* , chapitre 14.

> caractérisés comme X (et non Y) à un moment donné *donne naissance à un autre ensemble* d'éléments caractérisés comme Y (et non X) ultérieurement. Il est important de noter que les individus inclus dans les classes X et Y sont des entités distinctes, malgré une relation causale significative entre eux. Par exemple, dans l'évolution d'une espèce vivante, les premiers individus (les X) ne sont plus présents au stade ultérieur (parmi les Y), mais ils sont leurs ancêtres biologiques.

Les deux premières formes de changement peuvent être exprimées l'une en fonction de l'autre. « X devient Y (après n'avoir pas été Y) » peut se formuler ainsi : « X + nonY devient X + Y » ; et inversement, « X devient Y » peut se formuler ainsi : « Quelque chose devient nonX + Y (après avoir été X + nonY) ». Ceci est souligné pour montrer que la distinction entre les changements d'attribut et d'essence est relative, selon ce que l'on considère comme substrat du changement : dans le cas de l'altération, le substrat est précisément l'étiquette « X », tandis que dans le cas de la mutation, il s'agit plus vaguement d'« une chose ».

Alors que les deux premières formes de changement se retrouvent dans la logique aristotélicienne, la troisième n'a été pleinement formulée (en philosophie occidentale [101]) qu'avec Darwin et ses successeurs. L'évolution est souvent confondue avec la mutation, mais il s'agit de formes logiques clairement distinctes ; il convient de le noter. Deux types de subsomption très différents sont en jeu.

---

101 Sans compter quelques brèves déclarations vagues allant dans le même sens dans la philosophie grecque antique.

La mutation concerne une entité *individuelle* qui persiste de son état initial (X) à son état final (Y). Au pluriel (c'est-à-dire que certains ou tous les X deviennent Y), ce terme désigne plusieurs entités, toujours considérées comme des individus. L'évolution, quant à elle, se réfère spécifiquement à des groupes, de sorte que les individus mentionnés au début du changement (X) ne sont *pas* les mêmes que ceux mentionnés à la fin (Y). Dans ce dernier cas, il s'agit non seulement d'un changement qualitatif chez les mêmes individus, mais d'un changement plus profond d'individus. Néanmoins, il est important de noter que les deux ensembles d'individus sont liés causalement d'une certaine manière ; autrement dit, il existe une certaine *continuité* entre eux. C'est pourquoi nous disons qu'un ensemble a évolué vers l'autre.

Ces trois formes de changement semblent englober tout notre discours ordinaire sur le changement. À première vue, cette analyse du changement paraît irréfutable ; mais comme nous allons le voir, il est possible de la critiquer radicalement.

3. Critique bouddhiste du changement

L'analyse de l'altération et de la mutation présentée ci-dessus, inspirée de la logique aristotélicienne, présente une faiblesse : elle se réfère à un « quelque chose », une essence sous-jacente et permanente ou un substrat statique au sein des formes de changement considérées. Ainsi, nous avons défini l'altération comme « *quelque chose* est caractérisé comme X et non Y à un moment donné, puis comme X et Y ultérieurement », et la mutation comme « *quelque chose* est caractérisé comme X (et non Y) à un moment donné, puis comme Y (et non X) ultérieurement ».

Dans le cas d'une altération, l'entité concernée conserve la qualification X tout au long du processus de changement ; tandis que dans le cas d'une mutation, la seule constance implicite est son existence même. Ce « quelque chose » relativement constant au sein du changement peut sembler évident au premier abord, mais, à y regarder de plus près, il est sujet à critique. Il s'agit au moins d'un élément de notre analyse qui doit être discuté et, dans une certaine mesure, justifié, à moins que nous ne trouvions aucune raison de le rejeter catégoriquement.

L'altération est présentée comme un simple changement de prédicat, et la mutation comme un changement de définition plus radical, mais dans les deux cas, on présume qu'il existe une chose à laquelle ces prédicats et définitions changeants sont attribués, quelque chose d'assez unitaire pendant ces changements pour que l'on puisse continuer à le nommer par la même étiquette (à savoir « X » dans l'altération ou « quelque chose » dans la mutation).

Le critique bouddhiste soutiendrait qu'il est illégitime de présumer une telle constance sous-jacente sans l'avoir préalablement établie ; or, cela paraîtrait difficile, compte tenu de la nature transitoire de toute expérience. Il suggérerait que le changement en général s'inscrit davantage dans le cadre de l'évolution que dans celui de l'altération ou de la mutation. Car, dans le modèle évolutionniste, les deux termes de la proposition ne se réfèrent pas aux mêmes instances individuelles, mais à des instances en perpétuel mouvement, liées entre elles par une simple succession causale plutôt que par une identité uniforme.

Les altérations et les mutations sont bien sûr impliquées en pratique même au cours du changement évolutif (par exemple, dans l'évolution des espèces, les individus d'une espèce à n'importe quel stade sont

eux-mêmes sujets à des altérations et des mutations), mais de tels événements sous-jacents restent tacites dans la présentation formelle de l'évolution, car même si l'on imaginait que de tels changements individuels étaient totalement absents, la définition de l'évolution resterait applicable pourvu que les espèces antérieures aient engendré les espèces ultérieures.

Ainsi, le modèle théorique de l'évolution pourrait être considéré comme universel si l'on ne suppose pas (comme Aristote) que les individus subissent des altérations et des mutations, mais plutôt (comme le suggèrent les bouddhistes) que nous sommes confrontés à des successions d'apparences individuelles, que l'on peut supposer liées causalement. Dès lors, plutôt que de considérer qu'il existe une constance d'identité, un individu porte le même nom au fil du temps.

Autrement dit, mon chien d'hier n'est pas, à proprement parler, le même chien que celui d'aujourd'hui ou de demain. Chaque apparition, de sa naissance à sa mort, est la conséquence d'une apparition antérieure et, à son tour, d'une apparition ultérieure. C'est pourquoi je peux désigner à plusieurs reprises ces apparitions apparemment liées par l'expression « mon chien ». À proprement parler, l'expression « mon chien » se réfère toujours au présent, mais différentes instances de ce présent, à travers le temps, peuvent être identifiées ensemble sous certaines conditions logiques (notamment la continuité causale), et l'expression se généralise alors à toute l'existence de mon chien, comme s'il formait une essence unique et permanente.

De plus, on pourrait avancer que ce qui dit « mon chien » (c’est-à-dire moi) est lui aussi en constante évolution et ne reste pas tout à fait le même au fil du temps. Cependant, malgré des critiques pertinentes, cette

perspective bouddhiste présente elle aussi des faiblesses, voire des failles.

Sa principale faiblesse conceptuelle réside dans le recours à un lien de causalité entre des apparitions successives. Qu'entend-on ici par causalité, et sur quel fondement une telle relation entre les apparitions peut-elle être établie ? Autrement dit, comment prétendre à une connaissance théorique de la causalité en tant que telle, et comment prétendre la connaître dans un cas particulier ? Car la causalité (ou du moins, la causalité) ne se connaît jamais à partir d'exemples isolés, mais par des généralisations – et pour généraliser, il faut supposer certaines uniformités.

Ainsi, notre reconnaissance et notre conception de la causalité semblent logiquement postérieures à notre reconnaissance et notre conception de l'identité, et non antérieures (comme l'exige la critique bouddhiste). Il n'existe aucune connaissance immédiate et irréfutable ni de la similarité ni de la causalité ; toutes deux relèvent de raisonnements, c'est-à-dire de formats ou de modèles logiques que nous (le sujet connaissant) expérimentons prudemment sur les apparences, afin de les organiser progressivement de manière rationnelle. Ces raisonnements sont des hypothèses inductives, reflétant ce qui nous paraît applicable et vrai à un stade donné de notre développement cognitif, tout en restant ouverts à d'éventuelles adaptations et corrections si jamais les choses apparaissent différemment ultérieurement.

De plus, il faut bien comprendre que ce discours du critique bouddhiste est à la fois conceptuel et verbal. Dès lors, une question se pose : la thèse proposée par le critique échappe-t-elle elle-même à la critique qui la soutient ? Autrement dit, si nous appliquons la même critique au discours du critique, n’aboutissons-nous pas

au même doute à son sujet ? La réponse est, de toute évidence, oui.

Puisque le discours du critique est lui-même verbal, il sous-entend tacitement une certaine uniformité au sein même du changement, tout en rejetant explicitement cette uniformité comme étant « purement verbale ». Admettre ne serait-ce qu'une uniformité purement verbale revient à admettre l'uniformité en tant que telle. Si l'on ne pouvait même pas dire de deux mots qu'ils ne font qu'un en forme et en contenu, aucun discours ne serait possible. Si l'uniformité verbale est possible, alors d'autres types d'uniformité peuvent également être postulés. Puisque le critique recourt aux mots, il doit admettre les répercussions logiques d'un tel acte [102].

Concernant l'affirmation bouddhiste selon laquelle « tout est en perpétuel changement », il ne faut pas l'accepter naïvement, même si ses défenseurs la présentent comme l'essence même de la sagesse. Sur le plan empirique, à un instant donné que notre conscience perçoit comme « le présent », nous faisons l'expérience de phénomènes à la fois changeants et immuables. Ces derniers peuvent à leur tour modifier l'instant présent suivant ou ultérieurement ; mais la comparaison fait intervenir la mémoire et la notion de temps qui passe, et n'est donc pas purement expérientielle, mais aussi en partie subjective. Nous pouvons certes percevoir des changements à un instant donné, mais la plupart des changements que nous « percevons » se produisent au fil du temps et ne sont donc pas purement empiriques.

---

[102] C'est précisément ce que le philosophe indien Nagarjuna refusait d'admettre, préférant critiquer autrui par la logique tout en revendiquant pour ses propres idées une exemption privilégiée de toute logique. Une telle logique *sélective* ne saurait être qualifiée de logique.

Si nous prenons du recul et examinons l'existence de tous les phénomènes à travers le temps, nous pourrions conclure que tout ce que nous percevons est sujet à un changement inévitable. Mais il faut admettre et garder à l'esprit que *le rythme de changement* des différents phénomènes varie considérablement. Pendant qu'une chose change, une autre semble immobile. Pendant qu'une partie d'un tout change, une autre semble immobile. Il n'y a pas l'anarchie totale que sous-entend l'expression « tout change ». Nous pouvons donc, mentalement, nous accrocher à quelque chose pendant un certain temps à un instant donné, même si nous ne pouvons pas tout saisir.[103]

Cet élément « conservé » peut constituer le sujet sous-jacent d'une proposition relative à l'altération ou à la mutation. De telles propositions sont donc logiquement justifiables.

4. Différentes strates de connaissances

En réalité, nous percevons tous les apparences comme semblables et/ou différentes à divers égards. C'est un fait fondamental de notre expérience ordinaire, qu'il nous faut admettre, tout en reconnaissant qu'il ne faut pas le considérer comme nécessairement vrai en toutes circonstances. Cette dernière réserve n'est pas une forme de connaissance transcendantale, mais simplement le fruit de l'expérience commune : parfois, ce qui nous a paru semblable au premier abord nous

---

103 Par exemple, je sais que mon ordinateur finira par rendre l'âme un jour, mais en attendant, il est là et je peux parfaitement l'utiliser et compter dessus. Je m'attends à vivre plus longtemps que mon ordinateur, car les gens vivent généralement plus longtemps que les machines.

apparaît différent par la suite (après réflexion), et inversement.

Notre organisation rationnelle de l'expérience repose sur l'expérience elle-même. Nous ne prenons conscience de son organisation rationnelle qu'à un stade bien plus tardif, après une longue réflexion philosophique ; initialement, nous agissons instinctivement et y croyons. La qualification de naïveté de cette rationalité initiale n'est possible que *grâce à* cette même faculté ; aucune autre faculté, supérieure, ne nous le permet. La subtilité de la distinction entre expérience pure et expérience organisée rationnellement est *elle-même un produit de* cette organisation rationnelle et ne saurait servir ni à la justifier ni à la critiquer.

Une fois cet ordre naturel des choses compris, nous pouvons commencer à appréhender le développement et la validation de la connaissance humaine. Afin d'éviter d'adopter des théories superficiellement logiques mais profondément illogiques, nous devons toujours veiller à vérifier chaque argument ou explication proposé par lui-même. Cette réflexion réflexive nous épargne bien des efforts et du temps. Il en résulte que la connaissance humaine est essentiellement inductive, et non déductive. La logique déductive peut certes nous aider à éliminer les constructions absurdes et inappropriées, mais une théorie positive repose principalement sur l'induction progressive, utilisant l'expérience pour former et développer des idées par tâtonnement.

Le « quelque chose » sous-jacent au changement (selon la conception aristotélicienne) semble se justifier par l'expérience : lorsque nous percevons le monde qui nous entoure ou qui est en nous, à un instant donné, certains aspects de l'ensemble du champ de l'expérience (y compris tous les organes sensoriels)

paraissent en perpétuel mouvement, tandis que d'autres semblent statiques. Rien ne nous oblige à admettre la réalité du mouvement tout en niant les données sensorielles relatives aux aspects immuables. Il faudrait fournir une raison très convaincante pour autoriser une telle différence d'évaluation. En l'absence de justification, une telle différence de traitement relèverait d'un préjugé arbitraire. Il est donc logique d'admettre les deux perceptions comme des données empiriques égales *dès le départ* .

Nous pouvons néanmoins, *à un stade beaucoup plus tardif de l'organisation* de la connaissance, à la manière d'une théorie soumise aux règles de la logique inductive, postuler une réalité ultime statique par nature, donnant lieu à des apparences changeantes – ou, à l'inverse, postuler que seul le changement existe réellement. Cependant, puisque cette dernière proposition est contradictoire (étant elle-même, dans une certaine mesure, statique), il serait plus judicieux de privilégier la première. Néanmoins, cette dernière mérite d'être sérieusement considérée, car elle présente de nombreux atouts en tant que description de notre monde d'expérience.

Le changement et l'immobilité sont tous deux immédiatement perceptibles dans notre expérience. Ce sont des données concrètes et perceptives, inscrites dans les champs physique et mental de l'expérience. C'est une vérité phénoménologique, quelles que soient les théories conceptuelles que nous puissions élaborer ultérieurement à leur sujet. Lorsque je regarde, écoute ou que je perçois physiquement ou mentalement, je vois ou entends parfois des choses statiques, parfois des événements en mouvement, parfois un peu des deux, et jamais aucun des deux (sauf dans l'expérience intuitive, qui est non phénoménale).

Le changement n'est pas une simple construction conceptuelle issue de l'expérience ; il est vécu en soi. De même, l'immobilité n'est pas une simple construction conceptuelle issue de l'expérience ; elle est vécue en soi. Ainsi, bien que l'immobilité et le changement soient opposés, il ne faut pas définir l'un par la négation de l'autre. Ce sont, par essence, des perceptions indépendantes. À tout instant, je peux percevoir des choses statiques, des choses en mouvement, et d'autres encore partiellement ceci et partiellement cela. Les concepts que nous avons de changement et d'immobilité sont des dérivés ultérieurs de ces perceptions. C'est uniquement au niveau conceptuel que le changement et l'immobilité sont corrélés comme étant l'opposé l'un de l'autre.

Il est essentiel de comprendre cette nuance entre perception et concept pour éviter des analyses erronées de l'immobilité et du changement, qui réduisent l'un à l'autre et inversement. De telles analyses relèvent de la théorie et doivent être distinguées des faits expérimentaux de l'immobilité et du changement. Ces théories ne sont pas nécessaires pour prouver l'existence de l'immobilité ou du changement : leur existence est déjà établie par l'observation directe à chaque instant. La simple apparition de l'immobilité et du changement suffit à justifier les concepts respectifs d'immobilité et de changement.

Il suffit que l'immobilité *paraisse apparente* pour admettre catégoriquement son existence ; et il suffit que le changement *paraisse apparent* pour admettre catégoriquement son existence. Leur justification est pré-conceptuelle, phénoménologique et antérieure à toute hypothèse épistémologique ou ontologique. Cela reste vrai, même si, à un stade plus avancé de la connaissance, nous émettons l'hypothèse que les phénomènes apparemment statiques sont en réalité

sous-tendus par le changement et donc essentiellement illusoires, ou inversement que les phénomènes apparemment changeants sont en réalité sous-tendus par l'immobilité et donc essentiellement illusoires.

Nous devons admettre cette position ; sinon, nous ne serions pas en mesure d'expliquer pourquoi ni comment les choses *apparaissent à la fois* statiques et changeantes.

Ainsi, bien que la table que je regarde en ce moment semble parfaitement statique, la science m'apprend qu'en réalité, à des niveaux microscopiques de plus en plus fins, elle est composée de molécules, elles-mêmes constituées d'atomes vibrants, réductibles à des particules subatomiques en mouvement, etc. Même en admettant la validité de cette théorie scientifique, je dois reconnaître que, selon ma perception, la table apparaît statique. La connaissance conceptuelle que la science m'apporte à son sujet *ne remplace pas* ma connaissance perceptive, mais la complète.

De même, bien que je puisse affirmer, à un niveau plus profond encore, que les changements postulés par la science ne sont eux-mêmes que quelques-uns des mouvements d'une même trame universelle de l'être, une telle philosophie moniste ultime ne doit pas être interprétée comme invalidant le fait observé du changement des phénomènes au niveau perceptif, ni le fait conçu du changement dans les descriptions scientifiques de ce qui se passe sous la surface des phénomènes statiques ou changeants. Le monisme est une philosophie, une construction théorique, destinée à expliquer [104], et non à nier, les faits du changement.

---

104 Par exemple, le monisme pourrait expliquer les différences entre matière, esprit et âme en postulant différents degrés ou formes de mouvement. En considérant la structure ultime de l'existence comme une mer, la matière

De plus, si par la méditation nous parvenons finalement à une expérience directe de l'unité essentielle et du repos de toutes choses, une telle expérience mystique ne saurait être considérée comme annulant les expériences de changement et d'immobilité de niveau inférieur, ni les théories relatives à ces expériences.

Il convient également de noter que tous les commentaires précédents peuvent être appliqués à l'uniformité et à la variété, à la paix et au conflit, à l'éternité et à la temporalité, et à toutes ces dualités fondamentales. À aucun niveau d'existence ou de connaissance, les niveaux supérieurs, inférieurs ou adjacents ne sauraient être considérés comme éradiqués ; ils coexistent tous. Tout cela peut paraître paradoxal, mais c'est la seule voie possible pour concilier les différences.

---

pourrait être représentée par de grandes vagues et des courants, l'esprit par de petites vibrations, et l'âme par des rotations. Par une telle analogie, on peut se représenter approximativement comment ces trois « substances » peuvent être à la fois très différentes et fondamentalement identiques. (Cet exemple n'a pas pour but d'exclure la possibilité d'autres modèles, potentiellement meilleurs.)

12. L'impermanence et l'âme

Tiré de Réflexions logiques et spirituelles (2008-2009), livre 3, chapitres 15-16, 20.

1. l'impermanence

L'homme est comme un souffle ; ses jours sont comme une ombre qui passe . (Ps. 144)

la fugacité [105]de l'existence terrestre ; cependant, l'affirmation « tout est transitoire » (ou une expression similaire) est erronée, car le terme « tout » inclut formellement l'affirmation elle-même, sous-entendant sa propre fugacité, alors que cette affirmation se veut une loi immuable – il y a donc contradiction. Cette contradiction s'évite en nuançant simplement l'affirmation : « tout *dans ce monde* est transitoire », ce qui implique qu'au-delà du domaine des phénomènes matériels et mentaux, il existe une forme de stabilité.

L'existence d'une constance sous-jacente ou transcendante est admise par les bouddhistes lorsqu'ils évoquent le « fondement originel de l'être » ou notre « nature de Bouddha » ; mais ils adhèrent simultanément à l'idée de la transience universelle. Ce dogme est fondamental pour beaucoup, même si, acculés, certains reconnaissent l'existence de « deux vérités » : la vérité de la transience dans ce monde et la vérité de la permanence dans l'au-delà.

---

105 *Anitya* en sanskrit.

Autrement dit, tandis que le monde de la matière et de l'esprit (connu par la perception sensorielle et mentale) est effectivement impermanent, le monde de l'esprit (connu par la conscience intuitive) est exempt de changement.

Prenons l'exemple d'une voiture. Si l'on raye sa peinture ou que l'on change une de ses roues, s'agit-il d'une autre voiture ou de la même voiture ? On continuerait généralement à la considérer comme « la même voiture », en précisant simplement que sa peinture a été rayée ou qu'une de ses roues a été changée. Mais si tel est le cas, alors si l'on changeait successivement toutes ses pièces, on qualifierait une voiture complètement différente de « même voiture », alors même qu'il ne reste plus aucune de ses pièces à la fin du processus !

Ce type d'analyse révèle l'absurdité de nommer les objets matériels – ou mentaux – comme s'ils étaient constants, alors qu'ils ne le sont jamais. Dès lors, une question se pose : où tracer la limite ? Combien de changements permettent de considérer la voiture comme un individu « identique », et combien nous obligent à la considérer comme un individu « différent » ? Toute réponse proposée serait, de toute évidence, parfaitement arbitraire !

Cette intuition était au cœur de la doctrine du Bouddha selon laquelle les objets phénoménaux ne sont que des assemblages sans essence permanente. Il n'existe pas de « fantôme » de la voiture sous-jacent à une voiture individuelle apparente, qui demeurerait présent malgré le changement inévitable et invariable de ses composants. Il en va de même pour chaque pièce de la voiture : une roue, par exemple, n'est qu'un assemblage de morceaux de métal et de caoutchouc. Il n'existe aucun phénomène concret que l'on puisse désigner et appeler « la voiture » ou « la roue ». On peut dire la

même chose des objets mentaux, c'est-à-dire des souvenirs, des imaginations, des anticipations et des rêves.

Il s'ensuit que nommer les objets matériels et mentaux est un acte conventionnel qui ne résiste pas à l'examen critique. L'objet individuel *paraît* « le même » à chaque instant, car nous concevons *une similarité* entre nos perceptions successives. Mais cette similarité est une vérité abstraite, rendue possible par notre capacité à comparer les perceptions et à trouver des points communs entre elles. Ce n'est pas une vérité concrète : il n'existe aucune unité phénoménale sous-jacente. Ainsi, et en ce sens, l'apparence d'identité est une illusion et non une réalité.

Il convient toutefois de noter que cet argument n'est pas entièrement convaincant. En effet, il repose sur une extrapolation d'une limitation épistémologique (notre incapacité à percevoir une essence) à une présupposition ontologique (l'absence d'essence). Ceci est présenté comme une déduction, alors qu'il ne s'agit que d'une simple hypothèse. Or, la logique inductive nous permet toujours de proposer la contre-thèse de l'existence d'une forme d'unité, pourvu que nous apportions des preuves et des arguments plus convaincants à son appui.

Deuxièmement, on peut souligner que lors du passage d'une composition de l'objet à une autre (par exemple, une voiture avec une roue usée, puis avec une roue neuve), il existe une certaine continuité, notamment par le *chevauchement* de certaines pièces (certaines parties de la voiture semblent inchangées). On ne pourrait pas changer *toutes* les pièces de la voiture *d'un coup* et qualifier la nouvelle configuration de « même » voiture (c'est-à-dire la même voiture, même si le type de voiture est identique) ; les éléments constitutifs initiaux devraient instantanément disparaître et être

« remplacés » par un nouvel ensemble d'éléments constitutifs – et même alors (si l'on pouvait prouver que cela s'est effectivement produit), on hésiterait à qualifier les deux incarnations de « même » voiture.

Cela est du moins vrai pour la matière ; autrement dit, dans notre expérience de la matière, nous ne rencontrons pas d'éléments complexes qui apparaissent ou disparaissent instantanément, ni qui se transforment en quelque chose de complètement différent. Ce genre de comportement imprévisible se rencontre cependant dans les rêves et les rêveries – car, dans le domaine mental, nous sommes libres de *considérer* une chose comme « identique à » une autre. Pourtant, même si les scénarios mentaux sont arbitraires, il ne s'ensuit pas que ce que nous considérons comme identique soit réellement égal.

La question suivante serait de savoir s'il existe ***des primaires irréductibles*** , c'est-à-dire des phénomènes (matériels ou mentaux) qui ne sont pas eux-mêmes composés d'autres phénomènes. Certains philosophes bouddhistes (de l'école Abhidharma) ont insisté sur l'existence de constituants initiaux (appelés en sanskrit *svabhaha* , « être propre » ou « nature propre » [106]) à partir desquels toutes les autres choses du monde sont construites ; tandis que d'autres (principalement de l'école Mahayana) ont opté pour l'idée que la subdivision de la matière et de l'esprit en constituants plus simples est infinie.

---

106 Je trouve exaspérant la façon dont beaucoup répètent pieusement l'expression « nature intrinsèque » comme si elle avait une signification claire et établie. Elle est loin d'être simple, et ne peut donc même pas servir de critère logique comme le font certains bouddhistes.

La première opinion peut être comparée à l'atomisme [107]de l'Antiquité et des débuts de la science moderne, et la seconde aux approches plus récentes de la science moderne, qui s'enfoncent toujours plus profondément dans la matière et n'en trouvent jamais de fin.

Je tiens à préciser que, contrairement aux affirmations courantes de ses détracteurs, la logique dite aristotélicienne ne dépend pas de la croyance en des « essences » pour sa validité. Le terme est, pour commencer, ambigu : se réfère-t-il à des particuliers concrets (c'est-à-dire des phénomènes premiers irréductibles) ou à des abstractions (c'est-à-dire une commensurabilité conçue) ? Si par essences nous entendons des abstractions, il est clair que la logique serait inutile et impossible sans elles. Mais si nous entendons par là des constituants premiers concrets, les lois de la pensée sont tout aussi applicables, qu'on les affirme ou qu'on les nie. Elles ne préjugent pas du résultat de la subdivision à l'infini, mais elles éclairent certains raisonnements potentiellement absurdes.

---

[107] Le terme « atome » signifie littéralement « qui ne peut être divisé davantage » ; il est ici employé au sens générique, et non dans le sens spécifiquement matériel que lui prêtaient Démocrite ou Dalton. L'atomisme postule l'existence de constituants irréductibles de la matière (et, pourrait-on ajouter, de l'esprit), dont les mouvements et les combinaisons permettent d'expliquer toutes les entités et tous les états du monde matériel (et, par analogie, du monde mental). Si les atomes ont eu un commencement, ils sont tous apparus simultanément ; et s'ils ont un jour une fin, ils disparaîtront tous ensemble ; de sorte que, depuis l'origine du monde et aussi longtemps que celui-ci existe, ils sont en quelque sorte non nés, inconditionnés et indestructibles. Cette hypothèse soutient que les atomes, bien que potentiellement de variétés différentes, ne subissent aucune modification qualitative, ni augmentation ni diminution quantitative, mais se déplacent simplement.

D'une part, la conception de la subdivision infinie semble nihiliste poussée à l'extrême, et certains l'ont d'ailleurs adoptée, en concluant que le néant (ou le « vide ») est à la base de tout être. Mais une telle conclusion est non seulement paradoxale, mais aussi injustifiée par les prémisses. Car même si l'on découvre indéfiniment des constituants plus petits ou plus simples, il ne s'ensuit pas que ces constituants disparaissent un jour. C'est un sophisme, au même titre que l'idée que la divisibilité infinie de l'espace implique des subdivisions sans extension, ou qu'une infinité de zéros puisse donner une valeur supérieure à zéro.

De plus, ceux qui prétendent qu'on peut subdiviser les choses à l'infini, c'est-à-dire que chaque phénomène peut être réduit à des phénomènes toujours plus fins, ne réalisent pas que cette affirmation relève de la fantaisie et de la généralisation. En réalité, ils effectuent cette subdivision *mentalement* , et non physiquement ; et ils le font un *petit nombre de fois* , et non à l'infini (ce qui prendrait assurément une éternité). Le vide, en ce sens, n'est pas une expérience, mais tout au plus une vérité rationnelle ; et ce n'est même pas une certitude déductive, mais une simple généralisation. Ainsi, le vide est, au mieux, une vérité inductive.

Pour affirmer la vacuité comme une certitude, il faudrait être littéralement et manifestement *omniscient* , connaissant la physique, la chimie, la biologie, la psychologie et tout le reste avant même toute tentative empirique. On ne peut subdiviser quelque chose si l'on ignore en quoi ; par exemple, pour dire que la lumière blanche est un mélange de différentes couleurs, il faudrait avoir expérimenté avec un prisme.

expérience unique , car elle est définie par la négation comme l'absence d'« essence » (ou de « nature propre »). La négation est un acte fondamental de la raison ; elle n'est jamais vécue directement, ni un phénomène

positif. Ainsi, pour affirmer que ce que le Bouddha a vécu est précisément la vacuité, il faudrait attribuer un caractère positif à la vacuité ; autrement, il faudrait admettre que sa faculté rationnelle était impliquée.

Une autre erreur inhérente à cette conception réside dans l'idée que les « relations » seraient d'une certaine manière plus réelles que les choses (ou les non-choses) auxquelles elles sont censées se rapporter. On affirme que rien n'existe par soi-même, mais que tout existe en dépendance d'autres choses ou de tout le reste (théorie de la codépendance ou de l'interdépendance) – or, les relations de dépendance causale dont il est question ici semblent supposer une existence indépendante ! En apparence, l'emploi d'un vocabulaire « solide » donne l'impression que les dépendances de toutes choses les unes envers les autres justifient leur prétendue vacuité – mais si l'on applique la même analyse à ces suppositions relationnelles, tout se retrouve sans fondement.

Ceux qui adoptent ce point de vue ne réalisent pas qu'ils emploient le terme « choses » sans pour autant englober les « dépendances », c'est-à-dire dans un sens moins étendu qu'il n'y paraît. En examinant de plus près leur perspective, on constate que par « choses », ils entendent les objets concrets de l'expérience, c'est-à-dire les phénomènes, tandis que par « relations » entre les choses, ils désignent des abstractions introduites par la conception. Leur thèse est donc, en définitive, que les concepts sont plus « réels » que les perceptions ! C'est l'exact opposé de la logique inductive, pour laquelle les données phénoménales précèdent et justifient tout ordre et toute organisation rationnelle.

Une perspective plus crédible, qui concilie ces deux thèses, consiste à postuler une forme de monisme – c’est-à-dire que toutes choses sont expressions d’une

même chose. Il n'est pas nécessaire de considérer cette matrice ultime de l'être comme littéralement substantielle, à l'instar des alchimistes d'antan qui parlaient de *prima materia* . Sur le plan matériel, l'idée d'un « éther » (une sorte de fluide cosmique) s'est révélée intenable face à la constance de la vitesse de la lumière ; et l'idée de « champs » qui l'a remplacée demeure assez abstraite et nécessite une clarification ontologique.

Quant à la substance de l'esprit, on pourrait la considérer comme une matière raréfiée, ou inversement, mais cette question reste à trancher. L'un des problèmes que pose ce type d'équation est que l'on croit généralement que l'« esprit » (c'est-à-dire la substance des objets mentaux, comme les souvenirs, les rêves, les imaginations et les anticipations) dépend davantage de la conscience et de son sujet que la « matière ».[108]

---

108 Les objets matériels semblent plus indépendants de leurs observateurs que les objets mentaux, car deux personnes ou plus peuvent voir le même objet matériel (il appartient au domaine public) et, lorsque l'une cesse de l'observer, les autres continuent de le voir. En revanche, un objet mental n'est vu que par une seule personne (il appartient au domaine privé) et n'existe pas si cette personne ne le voit pas. Alors qu'un objet matériel n'est apparemment pas le produit d'un observateur ou d'un système nerveux, un objet mental est considéré comme volontairement produit par son observateur, ou du moins par le cerveau associé à cet observateur. Notons toutefois que, dans le cas de l'esprit, il est inexact d'affirmer que la conscience affecte son contenu ; le contenu mental est plutôt produit juste avant d'être observé (bien que cette production puisse nécessiter des actes préalables de conscience délibérée). Ainsi, la « subjectivité » en jeu n'est pas extrême : il existe un objet mental en quelque sorte distinct du sujet et de sa conscience de celui-ci.

En tout état de cause, il faut postuler une forme d'unité ultime de tous les phénomènes. Dans ce modèle moniste (par opposition aux hypothèses pluraliste et nihiliste), la variété et la variabilité apparentes du phénoménal ne sont qu'une « expression » de l'Un ultime [109]. Le phénoménal est la surface de l'être, tandis que l'Un en est la profondeur. Quel que soit le mode d'existence de cet Un (qu'il soit conçu comme spirituel ou énergétique), il demeure constant, même s'il engendre des phénomènes variés.

Si « tout est effectivement Un », alors « tous les noms sont faussement sources de division » et « tous les phénomènes sont interdépendants » (ou du moins dépendent tous d'une même source commune). Le monisme devrait donc être acceptable pour les philosophes bouddhistes qui partagent les points de vue décrits ci-dessus. Il l'est également pour leurs critiques, car on peut affirmer qu'au niveau de l'Un, les noms sont faussement sources de division et les phénomènes sont co- ou interdépendants ; mais qu'au niveau pluraliste des phénomènes communs, les noms sont précieux et une dépendance extrême est trompeuse.[110]

Il convient de préciser au passage que l'expression spirituelle de la croyance au monisme est l'équanimité.

2. Le déni bouddhiste de l'âme

La même analyse que précédemment peut s'appliquer aux êtres humains, mais seulement en partie. Si nous

---

109 Un tel monisme est peut-être ce que les bouddhistes envisagent dans leur concept de *dharmakaya* , bien que, si on les pressait, ils insisteraient probablement pour assimiler ce fondement originel de l'être au *sunyata* (vacuité).

110 Il s'agit en gros de la doctrine bouddhiste des Deux Vérités.

nous identifions à nos expériences corporelles et mentales, nous en concluons que nous sommes, nous aussi, des êtres composites dépourvus d'essence ! La plupart des bouddhistes s'arrêtent là et affirment que, par conséquent, nous n'avons pas de soi. Mais ils commettent une erreur, car il est erroné de limiter notre expérience humaine à ses seules manifestations matérielles et mentales [111]; nous sommes manifestement conscients de bien plus que cela. Nos expériences spirituelles doivent également être prises en compte – et, dans ce cas, nous devons admettre que nous pouvons prendre conscience de notre « soi » (ou esprit ou âme) (par un mode d'expérience que l'on peut appeler aperception ou intuition).

En réalité, les bouddhistes souscrivent à ce point de vue lorsqu'ils admettent que nous sommes potentiellement ou ultimement tous des bouddhas [112]– ce qui revient à reconnaître l'existence de l'âme, même si la plupart refusent catégoriquement cette interprétation. Certains affirment catégoriquement que l'âme n'existe pas ; d'autres, plus énigmatiques, disent : « Il y a et il n'y a pas ; il n'y a ni n'est pas [113]. »

---

111 Comme nous l'avons déjà souligné, dans *la Phénoménologie* (chapitre V) et dans *les Méditations* (chapitre 12), les termes « soi », « conscience » et « esprit » sont parfois considérés comme équivalents dans le bouddhisme, et parfois employés avec des nuances subtiles. Cette imprécision engendre des théories erronées et laisse de nombreuses incohérences imperceptibles.

112 Je vous donne un exemple (bien que j'en aie rencontré beaucoup d'autres). S. Suzuki écrit : « Il est donc absolument nécessaire que chacun ne croie en rien. Mais je ne parle pas du vide… C'est ce qu'on appelle la nature de Bouddha, ou Bouddha lui-même » (p. 117).

113 Pour être juste, voir Mu Soeng, p. 125. Selon cet excellent commentateur, la doctrine de l' *anatman* n'a jamais été conçue comme une affirmation métaphysique, mais

Logiquement, ces deux (ou plus) positions doivent être considérées comme équivalentes, car leur intention est simplement de montrer qu'il est erroné d'affirmer l'existence de l'âme.

Mais insistons : nos corps et nos esprits sont des entités composites et éphémères, comme les voitures ou les rêves, mais nous nous distinguons par le fait que nous possédons un moi relativement permanent. (Je dis « relativement permanent » pour souligner que l'âme individuelle ne doit pas être considérée comme absolument éternelle, bien que la source commune de toute substance spirituelle – que beaucoup d'entre nous identifient à Dieu [114]– soit nécessairement absolument éternelle.)

Par soi (ou esprit ou âme), nous entendons *le sujet de la conscience* (c'est-à-dire la « personne » qui expérimente, connaît, perçoit, conçoit, sait, etc.) et

---

comme un outil thérapeutique. Il explique : « Le Bouddha a répondu à la formulation brahmanique d'une entité permanente, le soi ou atman, par le silence, sans prendre position ni pour ni contre. » Logiquement, cela impliquerait que le bouddhisme considère la question du soi comme simplement *problématique* , sans l'affirmer ni la nier. Cependant, dans mes lectures de textes bouddhistes, j'ai plus souvent rencontré une *négation affirmative* du soi, ou une réponse nuancée (« oui et non », ou « ni oui ni non »), plutôt qu'une simple évitement de la question. Autre remarque importante : l'idée de soi ne doit pas être confondue avec l'idée brahmanique d'un soi *permanent* ; cette dernière est plus spécifique, et la négation de la seconde n'implique pas logiquement la négation de la première. Je soutiens l'idée d'un moi individuel *impermanent* , n'attribuant la permanence qu'au moi universel (c'est-à-dire au transcendant, ou à Dieu). Ces nuances (et bien d'autres) ne doivent pas être négligées.

[114] Vous trouverez les raisons de cela dans mes *Méditations* , chapitre 8.

l'agent de la volonté et de l'évaluation (c'est-à-dire la « personne » qui désire, veut, valorise, etc.). Il est important de noter cette définition, souvent ignorée par ceux qui nient l'existence du soi.

Une machine, un ordinateur ou un robot n'a pas de soi – nous (les humains, et au moins les animaux supérieurs) en avons un, c'est évident : nous le savons tous. Ce soi que nous connaissons n'est pas notre ego (un ensemble d'aspects de notre corps et de notre esprit), même si la plupart d'entre nous avons tendance à confondre le soi et l'ego.

Le soi que nous connaissons se manifeste dans chacun de nos actes de cognition, de volonté ou d'évaluation, en tant qu'entité engagée dans cet acte. Bien que non phénoménal, nous sommes parfaitement capables d'en avoir conscience. Bien que non phénoménal, le soi se rapporte aux phénomènes (à ceux de son propre corps et de son esprit, ainsi qu'à ceux qui lui sont extérieurs), soit en en étant témoin (c'est-à-dire par la cognition), soit en étant affecté par eux ou (lorsqu'il les perçoit) influencé par eux, soit en les affectant (par la volonté). Mais, bien que ainsi lié aux phénomènes à divers degrés, il ne s'y identifie pas et ne doit pas être confondu avec eux.

Le rejet bouddhiste du soi est présenté comme empirique : l'expérience corporelle et mentale est examinée avec soin, et seuls des phénomènes passagers y sont observés. Or, je soutiens qu'une telle analyse repose sur des données incomplètes ; elle ne tient pas compte de la conscience intuitive du sujet et de l'agent. Le soi est délibérément ignoré, à la manière d'un préjugé, plutôt que nié par une observation détachée. Le non-soi n'est pas ici une conclusion, mais une prémisse – un dogme, une idéologie.

De plus, il convient de souligner que la négation de tout terme (qu'il s'agisse du terme « soi » ou de tout

autre) ne peut logiquement être purement empirique. Nous ne percevons jamais une négation ; nous recherchons seulement, sans parvenir à percevoir, le positif correspondant, et en « inférons » *par induction* que la chose niée est absente. Cette conclusion n'est pas nécessairement définitive ; il s'agit d'une hypothèse qui peut être ultérieurement infirmée par de nouvelles données la contredisant, ou même si une autre hypothèse s'avère plus fréquemment étayée par les faits.

Ainsi, le non-soi ne peut être – comme le présente le bouddhisme – un produit purement empirique de la méditation profonde ; logiquement, sa négativité en fait nécessairement une construction *rationnelle* . Il ne s'agit donc pas d'une vérité absolue, mais d'une simple généralisation, passant de « j'ai cherché avec diligence, mais je n'ai pas trouvé de soi » à « aucun soi n'était à trouver ». Il n'est pas perceptif, mais *conceptuel* ; c'est une thèse comme une autre, sujette au doute et au débat, et qui exige une démonstration (au moins par induction). Si aucune incohérence n'est relevée dans sa contre-thèse, l'idée d'un soi peut également être légitimement défendue.

Ainsi, même si l'on admet que le corps et l'esprit sont dépourvus d'essence, on peut néanmoins affirmer l'existence d'une âme. L'âme n'est pas l'essence même des phénomènes corporels et mentaux, mais une entité distincte, non phénoménale, qui les englobe, les interagit ou les abrite [115]d'une manière ou d'une autre.

---

115 Nous avons tendance à considérer l'âme comme une chose insignifiante, quelque chose d'intime dans le corps, ou tout au plus comme son incarnation. Mais nous devrions au moins envisager la possibilité de l'idée inverse : l'âme serait-elle immense comparée au corps, le corps ne serait-il qu'une infime partie de l'âme, un appendice mineur ? En réalité, notre perception de leur importance relative dépend

Le corps et l'esprit constituent simplement le terrain de jeu terrestre de l'âme, c'est-à-dire un domaine particulier du monde sur lequel cette âme individuelle [116]exerce des pouvoirs spécifiques de conscience et de volonté.

Ce point de vue rejoint celui des partisans de la vacuité, du moins sur le point que le soi ne doit pas être confondu avec le corps et l'esprit. De plus, le fait que l'âme soit non phénoménale, c'est-à-dire ni matérielle ni mentale, n'exclut pas logiquement qu'elle soit elle aussi « vide » d'essence. Mais, tandis qu'ils affirment que le soi n'existe pas, nous insistons sur le fait que même si (ou même si) l'âme individuelle est vide, elle existe manifestement – tout comme le corps et l'esprit existent manifestement, quoi qu'on en dise.[117]

Il est en tout cas manifestement absurde de dire ou de sous-entendre, comme le font les bouddhistes, qu'un être *inexistant* puisse penser qu'il existe et (après l'éveil) réaliser qu'il n'existe pas ! Un être inexistant ne peut ni penser ni réaliser quoi que ce soit ; il n'est ni une entité ni une chose – il n'est rien du tout. Un être existant, en revanche, peut très bien (comme le font ces bouddhistes existants) penser qu'il n'existe pas, et autres inepties du même genre ! Il n'y a aucune logique dans la conception du non-soi.

---

de l'importance que nous leur accordons, c'est-à-dire de la fréquence à laquelle nous portons notre attention sur l'une ou sur l'autre.

116 Ou âme individualisée. Je dis cela pour souligner que l'âme individuelle peut être considérée comme une subdivision artificielle de l'âme universelle (ou de Dieu, en termes judaïques).

117 À mon avis, tout ce qui semble exister existe bel et bien (ne serait-ce que par apparence). Mais est-ce réel ou illusoire ? Ces questions restent ouvertes et dépendent de nombreux facteurs logiques.

L'idée de non-soi peut être perçue comme un soutien au matérialisme (au sens large du terme, qui inclut les phénomènes mentaux dans le domaine de la matière). C'est pourquoi beaucoup y trouvent un attrait aujourd'hui : désireux de rejeter les exigences et les contraintes de l'éthique des religions monothéistes, tout en souhaitant conserver ou intégrer une certaine spiritualité dans leur vie, ils adhèrent au rejet de l'âme.

Il ne s'agit pas ici de nier l'importance cruciale de l'*effacement de soi* dans la méditation et, plus largement, dans le cheminement spirituel. Je partage pleinement l'enseignement bouddhiste selon lequel le moi, à un certain stade, devient un obstacle à l'éveil et doit être véritablement oublié pour contempler les choses telles qu'elles sont.[118]

Mais à mon sens, la thèse du non-soi ne doit pas être prise au pied de la lettre. Je pense que les bouddhistes l'ont formulée comme un *upaya* , un moyen habile [119], pour faciliter l'oubli du soi. Il est plus facile d'oublier ce que l'on croit inexistant que ce que l'on croit existant. Pour autant que je sache (à mon stade actuel de développement), bien que l'incroyance en soi présente certains avantages pratiques, une telle doctrine ne repose pas sur une justification théorique suffisante.

On dit familièrement que notre esprit est « vide » lorsque, pendant un certain temps, il est dépourvu de sentiments et de pensées, ce qui arrive parfois tout à

---

[118] Le judaïsme souscrit à cette posture épistémologique et éthique, comme en témoigne par exemple cette déclaration du Baal Shem Tov : « Avant de trouver Dieu, il faut se perdre soi-même. » (Extrait d' *un recueil de citations juives.*)

[119] En définitive, le bouddhisme ne s'intéresse pas à la philosophie descriptive ; son objectif est notre libération spirituelle. Si une idée s'avère efficace pour atteindre cet objectif, elle est enseignée.

fait naturellement. Dans cet état d'esprit, nous sommes généralement moins distraits et pouvons observer ce qui se présente à nous sans intervenir. Parfois, ce vide mental courant est plutôt vécu comme une sorte de détachement momentané, voire d'aliénation par rapport au monde qui nous entoure, comme lorsque notre regard se perd dans le vague et que nous fixons le vide sans rien voir.

Le sens bouddhiste du mot vacuité est bien sûr beaucoup plus complexe, bien qu'il ne soit pas totalement sans lien avec le précédent. Appliqué objectivement, à des choses qui transcendent ou qui relèvent de l'esprit, il signifie qu'elles sont perçues sans recourir à des catégories ou hypothèses superposées. Appliqué subjectivement, le terme implique que le soi est une illusion de la conscience, c'est-à-dire que notre perception d'une âme consciente n'est elle aussi qu'une simple construction mentale.

Mais faut-il accepter cette affirmation bouddhiste sans la remettre en question, ou bien parvient-on à la prouver de manière irréfutable ? Le simple fait que cette doctrine ait été proclamée et reprise par de nombreuses autorités au fil des siècles ne suffit pas à en faire une vérité certaine. Nous devons pouvoir en douter, la questionner et la contester, sans pour autant être traités d'hérétiques ou d'imbéciles.

3. Les lois de la pensée en méditation

De nombreux commentateurs contemporains considèrent généralement que les trois lois de la pensée [120]ne concernent (au mieux) que le discours rationnel, et sont totalement étrangères, voire contraires, à la

[120] À en juger par les publications et les débats sur Internet à ce sujet.

méditation et a fortiori à son aboutissement, l'éveil. Rien n'est plus faux, comme nous allons le démontrer.

Les lois de la pensée sont principalement des impératifs moraux pour celui qui pense, lui enjoignant d'adopter certaines attitudes cognitives dans tous ses processus de pensée. Elles l'invitent à déployer un effort afin de garantir l'efficacité et la précision maximales de sa pensée. L'aspect métaphysique des lois de la pensée est à la fois un substrat et un aboutissement de cet aspect pratique.[121]

1. **La loi de l'identité** est une position générale du « réalisme ».

   Dans *la pensée discursive* , cela signifie : faire face aux faits ; les observer et les analyser ; admettre la factualité des apparences en tant que telles et celle des arguments logiques qui s'y rapportent ; accepter l'état des choses (ou du moins leur apparence actuelle), c'est-à-dire ce qu'elles sont, quoi qu'il arrive ; et ainsi de suite.

   De toute évidence, ces mêmes vertus cognitives s'appliquent également à *la pratique de la méditation* , qui requiert **conscience** , réceptivité et lucidité. L'antithèse de ces attitudes est l'évitement, les préjugés et l'obscurantisme, qui engendrent « paresse et torpeur » [122].

   Au sommet de la méditation, dans l' expérience *de l'illumination* , cela s'exprime (selon certaines sources) comme la conscience de la « telle-essence » (ou « telle-essence ») de la « réalité ultime ».

---

121 On pourrait également dire que ces deux aspects sont « co-émergents », mutuellement significatifs et d'égale importance. Mais je souhaite ici insister sur la dimension psychologique de la question.

122 Voir Kamalashila, p. 253 .

2. **Le principe de non-contradiction** est une position générale de « cohérence » (qui est un aspect du « réalisme »).

   Dans *la pensée discursive* , cela signifie : tout en accordant initialement du crédit à toutes les apparences prises individuellement, ne pas accepter deux apparences contradictoires comme étant toutes deux vraies (ou réelles), mais placer l'une ou les deux dans la catégorie du mensonge (ou de l'illusion) ; chercher à résoudre ou à transcender toutes les contradictions apparentes ; rechercher la cohérence dans ses concepts et ses théories ; rejeter les idées incohérentes comme absurdes et les contradictions internes comme des absurdités intenables ; et ainsi de suite.

   De toute évidence, ces mêmes vertus cognitives s'appliquent également à *la pratique de la méditation* , qui requiert **harmonie** , équilibre et paix intérieure. À l'opposé, on trouve le conflit, la confusion et la névrose (ou la folie), qui engendrent agitation et anxiété [123].

   Au sommet de la méditation, dans l' expérience *de l'illumination* , cela s'exprime (selon certaines sources) comme « l'unité » (monisme ou monothéisme) de la « réalité ultime ».

3. **Le principe du tiers exclu** est une position générale de « curiosité » (qui est aussi un aspect du « réalisme »).

   Dans *la pensée discursive* , cela signifie : s’engager dans la recherche et l’étude afin de combler les lacunes de ses connaissances et d’en étendre les frontières ; s’engager dans la spéculation et la théorisation, mais toujours sous la supervision et la direction de la rationalité ; éviter les échappatoires

123 Voir Kamalashila, p. 249.

fantaisistes à la réalité, la déformation des faits et le mensonge à soi-même et/ou aux autres ; accepter la nécessité de faire finalement des choix définitifs et de prendre des décisions fermes ; et ainsi de suite.

De toute évidence, ces mêmes vertus cognitives s'appliquent également à *la pratique de la méditation* , qui requiert **clarté** , discernement et compréhension. L'ignorance, l'incertitude et l'illusion sont leurs antithèses, engendrant « doute et indécision » [124].

Au sommet de la méditation, dans l' expérience *de l'illumination* , cela s'exprime (selon certaines sources) comme « l'omniscience » de « la réalité ultime ».

Ainsi, je propose que, plutôt que d'abandonner les lois de la pensée lorsque nous passons de la pensée ordinaire à la méditation, puis de celle-ci à l'éveil, nous nous y tenions, tout en admettant qu'elles s'expriment différemment à chaque étape spirituelle. Tandis que dans la pensée discursive, la conscience s'exprime par l'activité intellectuelle, dans la méditation, l'approche est plus douce et plus subtile, et dans l'éveil, nous atteignons la pure contemplation.

Lorsque cette réalisation ultime est atteinte [125], les lois de la pensée ne sont pas transgressées, mais rendues plus évidentes que jamais. L'« Unité » est l'essence même de l'existence ; elle est la strate la plus profonde de l'identité, non une absence totale d'identité.

---

124 Voir Kamalashila, p. 258.

125 Je me fonde sur ma propre expérience, certes limitée, mais aussi sur l'hypothèse logique d'une cohérence entre tous les plans de l'être. Je pense que nombre de personnes plus savantes que moi partageraient les descriptions des plans supérieurs présentées ici.

L'« Unité » n'est ni la coexistence ni la fusion des contraires, mais le lieu où toutes les oppositions sont dissoutes ou transcendées. L'« Omniscience » ne nie pas l'expérience et la connaissance ordinaires, mais en offre l'expression et la compréhension les plus complètes. Ce qui, aux niveaux inférieurs de l'être et de la connaissance, paraît obscur, divergent et incertain, devient parfait au niveau le plus élevé.[126]

Les enseignants ou commentateurs qui affirment que les lois de la pensée sont abrogées dès lors que l'on transcende le discours ordinaire interprètent mal leurs expériences. Soit leur expérience n'est pas une véritable « réalisation », soit leur interprétation de cette réalisation n'est qu'une réflexion erronée a posteriori, à ne pas considérer comme faisant partie intégrante de l'expérience elle-même.

Au lieu des lois d'identité, de non-contradiction et d'exclusion de tout moyen, ils proposent *une loi de non-identité, une loi de contradiction et une loi des moyens inclus !* Selon eux, la réalité ultime est que rien n'a d'identité, que tous les contradictoires coexistent

---

[126] Les philosophes bouddhistes, et plus particulièrement mahayana, insistent souvent sur le fait que le nirvana (l'essence commune de tout être) et le samsara (la multiplicité des apparences changeantes) ne font qu'un. Même en admettant cela, il nous faut rester conscients de leur différence apparente. L'essence même de l'idée philosophique de monisme (« nirvana ») est bien sûr de résoudre les contradictions et les lacunes inhérentes à l'expérience de la pluralité (« samsara »). Parallèlement, l'unité du nirvana est en quelque sorte en conflit avec la multiplicité du samsara. Nous devons, d'une certaine manière, à la fois admettre et ignorer cette tension. En vérité, tout cela demeure, à un certain niveau, un problème non résolu.

harmonieusement et qu'il peut exister d'autres alternatives qu'une chose et sa négation !

Ils invoquent comme preuves les principes bouddhistes de non-soi, d'impermanence et d'interdépendance.

Mais ils ne peuvent affirmer que quelque chose soit dépourvu de « nature », car alors, de quoi parle-t-on ? Si cette chose est véritablement inexistante, pourquoi et comment en discutons-nous, et qui sommes-nous ? Ces mêmes personnes admettent certainement l'existence d'une « réalité ultime », ne serait-ce que sous la forme d'un substrat unique, infini et universel [127]. Elles la qualifient de « vide » ou de « néant », mais une telle négation est assurément intenable sans admettre qu'une affirmation positive est niée ; une négation ne saurait être une donnée première.

De même, on pourrait affirmer que « l'impermanence » désigne l'impermanence *d'* une chose et « l'interdépendance » l'interdépendance *de* deux ou plusieurs choses. On ne peut prétendre à une

---

127 Le « grand Soi » ou « océan de permanence », pour reprendre les termes de Dogen (p. 267). Notons que Dogen ne nie pas son existence, mais souligne que nous n'y retournons pas *automatiquement* après la mort, contrairement à ce que certains affirment. Nous sommes plutôt sujets à diverses renaissances selon notre karma respectif ; il sous-entend que parvenir à cet état est une réalisation chèrement acquise, et non un don *gratuit* . Certains identifient cette réalité ultime sous-jacente au « *Deus sive Natura* » de Baruch Spinoza (Hollande, 1632-1677). Je tiens toutefois à préciser que je ne souscris pas à l'équation spinoziste entre Dieu et la Nature, qui implique que Dieu, à l'instar de la Nature, est soumis au déterminisme. Pour moi, comme dans le judaïsme normatif, Dieu est le créateur libre et volontaire de la Nature. Il la sous-tend et l'inclut. Elle n'est qu'un produit de son œuvre, une infime partie de lui.

impermanence infinie sans admettre l'existence prolongée, dans le temps, d'une chose, aussi éphémère soit-elle ; et l'on ne peut affirmer à une interdépendance universelle sans admettre l'existence de liens de causalité entre les faits.

On constate ici une fâcheuse tendance à employer les mots sans tenir compte de leurs implications relationnelles. Un autre exemple de cette pratique consiste à parler de « conscience » (ou de perception, de pensée ou de tout autre acte cognitif), sans admettre que cela implique la conscience *de* quelque chose (appelé objet) *par* quelque chose (appelé sujet).

Ceci est fait délibérément, afin de se conformer au préjugé idéologique selon lequel il n'existe pas de soi conscient et rien à connaître. De même, pour éviter d'avoir à mentionner l'agent qui veut agir, la volonté est dissimulée et l'action est présentée comme spontanée ou mécanique. Ils refusent d'admettre que *quelqu'un* puisse souffrir, penser, méditer ou atteindre l'illumination.

On affirme souvent que notre expérience commune du monde est comparable à un rêve comparée à la réalité ultime. Cela sous-entend que les lois de la pensée ne s'appliquent pas dans un rêve. Or, en réalité, même dans un rêve, bien que les images et les sons apparaissent et disparaissent et semblent s'entremêler, il n'y a en fait aucune contradiction si l'on observe attentivement. Quant à la différence entre l'expérience onirique et l'expérience de l'état de veille, il ne s'agit pas à proprement parler d'une contradiction, puisqu'elles sont vécues comme des domaines d'être distincts.

La contradiction est inconcevable, sauf dans les mots (ou les intentions) . Nous ne pouvons même pas l'imaginer *réellement* , au sens défini par Aristote (être et ne pas être à la fois en tout point). Nous pouvons

seulement *affirmer (ou vaguement croire)* qu'il y en a une. Certes, nous rencontrons fréquemment des contradictions apparentes, mais cela ne prouve pas l'existence réelle d'une contradiction. C'est une illusion, un conflit entre des interprétations verbales ou leurs équivalents non verbaux.

Nous formulons des théories ; elles font émerger des contradictions ; nous les corrigeons afin qu'elles cessent de présenter ces contradictions. Nous adaptons nos constructions rationnelles à l'expérience. Nous n'inférons pas l'existence d'une contradiction à partir des contradictions de notre savoir. Nous questionnons et corrigeons notre savoir, plutôt que d'imposer nos croyances à la réalité. C'est cela, la raison, la santé mentale. C'est ainsi que progresse la connaissance, à travers cette dialectique thèse-antithèse-synthèse.

13. Statut épistémologique

Tiré de Réflexions logiques et spirituelles (2008-2009), livre 3, chapitres 17-19 et addendum 2.

1. L'état des perceptions sensorielles

J'aimerais ici explorer d'autres aspects de la controverse entre matérialisme et mentalisme [128]. Notons que les deux points de vue reconnaissent ici l'existence de phénomènes mentaux : le point de vue mentaliste (ou mentaliste) accepte les phénomènes mentaux à l'exclusion des phénomènes matériels, tandis que le point de vue matérialiste (tel qu'il est compris ici [129]) accepte les phénomènes matériels sans exclure les phénomènes mentaux du monde (bien qu'il en limite l'existence à des « esprits » comme le nôtre).

---

128 Voir également mes commentaires précédents sur cette question, dans *Future Logic* (chapitres 60-62), *Buddhist Illogic* (chapitres 4 et 5), *Phenomenology* (chapitres I-IV), *Ruminations* (chapitre 2, sections 16 et 17) et *Meditations* (chapitre 32).

129 J'ignore tout simplement l'hypothèse « matière seule », connue sous le nom de béhaviorisme en philosophie et psychologie modernes, car cette hypothèse est manifestement non scientifique, puisqu'elle ignore délibérément tous les phénomènes mentaux, les traitant comme inexistants (et non comme de simples formes raréfiées de matière). Les phénomènes mentaux sont des données phénoménologiques et ne peuvent être simplement écartés comme non pertinents. Le fait que nous ne puissions, à ce jour, les détecter et les mesurer matériellement ne justifie pas une thèse matérialiste, car cela constituerait un raisonnement circulaire.

La perception sensorielle est-elle objective (et donc valide) ou subjective (et donc invalide) ? Autrement dit, le monde que nous percevons apparemment par nos sens est-il matériel, ou est-il aussi mental que les phénomènes que nous projetons dans notre imagination ? La plupart des gens, y compris la plupart des scientifiques et des philosophes, acceptent les choses telles qu'elles apparaissent au premier abord et optent pour la thèse matérialiste. Mais certains philosophes, comme George Berkeley en Occident ou l'école Yogacara en Orient, soutiennent que cette conclusion « de bon sens » est hâtive et préfèrent l'alternative mentaliste.

Ces derniers suggèrent que la notion même d'organes sensoriels est erronée, car si l'on suppose l'existence d'une entité connaissant enfermée dans un corps physique doté d'organes sensoriels, par lesquels elle obtient des informations sur d'autres corps physiques, l'information réellement perçue par le sujet n'est pas celle des *objets physiques* supposément en contact avec les récepteurs sensoriels, mais *celle de l'esprit. produits* de tels objets supposés à l'autre extrémité du processus de sensation, c'est-à-dire directement opposés à celui qui connaît.

Si ce que nous percevons réellement n'est pas un objet physique mais une construction mentale de celui-ci, alors tous nos objets de perception sont mentaux et aucun n'est matériel. Autrement dit, même notre corps apparent (y compris les organes sensoriels qu'il semble contenir) n'est en réalité qu'un phénomène mental ; et rien ne permet de supposer que le monde matériel qui nous entoure soit autre chose que mental.

En conclusion, pour clore ce raisonnement, la distinction même entre le mental et le matériel doit être abandonnée, car elle relève de l'absurdité, et seuls les objets mentaux doivent être admis comme réels. Les

phénomènes habituellement classés comme matériels sont tout autant mentaux que les imaginations (quoique peut-être moins faciles à contrôler). Leur apparence est bien réelle, mais leur matérialité est illusoire. Ainsi, le matérialisme est une philosophie naïve, et le mentalisme est la doctrine correcte.

J'ai toujours soutenu que cet argument sceptique est logiquement *contradictoire* , car il part du principe que le corps et ses organes sensoriels existent matériellement, et aboutit à la conclusion qu'un tel corps et de tels organes sensoriels matériels n'existent pas. Une conclusion ne peut contredire les prémisses sur lesquelles elle repose ; cet argument est donc lui-même logiquement erroné.

Mais je me rends compte que mon contre-argument est peut-être erroné, et je souhaite le réexaminer. Il me semble qu'il est formellement acceptable qu'une conclusion contredise ses prémisses – c'est précisément le sens des propositions paradoxales (simples). Une proposition de la forme « Si P, alors non P » est logiquement tout à fait légitime (à condition qu'elle ne soit pas accompagnée d'une seconde proposition de la forme « Si non P, alors P », car dans ce cas, nous avons un double paradoxe insoluble, c'est-à-dire une contradiction). La conclusion logique de « Si P, alors non P » (seule [130]) est la proposition catégorique « Non P ».

Dans le cas examiné, la prémisse P est « il existe un corps matériel doté d'organes sensoriels » et la conclusion NonP est « cela n'existe pas » – une telle inférence est tout à fait concevable, parfaitement légitime selon les lois de la pensée. Autrement dit, plutôt que de considérer l'argument des sceptiques

---

130 C'est-à-dire uniquement en conjonction avec « Si non P, alors non-alors P ».

comme réfutable, on pourrait suggérer qu'ils ont démontré que le matérialisme est intrinsèquement paradoxal et donc contradictoire, et qu'ils ont conclu, à juste titre, que le mentalisme est la seule thèse cohérente des deux.

Cependant, j'ai décelé la faille de ce raisonnement dès le départ, lorsque j'ai soutenu, dans mon ouvrage **Logique du futur** (chapitre 62), que la solution à cette énigme consistait à réfuter l'idée que ce que nous percevons, lorsque nous semblons percevoir des objets matériels par les sens, soit des images mentales de ces objets. Je crois qu'il s'agit là de l'erreur de conception concernant la nature de la perception sensorielle, erreur qui conduit inévitablement au scepticisme. John Locke a commis cette erreur, et David Hume l'a rapidement relevée (sans toutefois pouvoir la corriger).[131]

---

131 Par ailleurs, dans la philosophie occidentale des Lumières (à ne pas confondre avec la notion bouddhiste de connaissance ultime), le mot « sensation » était employé de façon trop vague. On ne faisait guère de distinction entre les sensations tactiles, olfactives et gustatives, d'une part, et les sensations visuelles et auditives, d'autre part.

[Il est à noter que, linguistiquement, nous avons tendance à associer le toucher, l'odorat et le goût. Ainsi, en anglais, « feeling » peut désigner des sensations tactiles (y compris les goûts chaud et froid), des sensations liées aux fonctions corporelles (digestives, sexuelles, etc.), des sentiments viscéraux (corporels ou d'origine mentale) ou des émotions mentales vagues ; et « sensing » peut désigner des sensations physiques ou de vagues intuitions. De même, en français, le mot « *sentir* » correspond non seulement aux verbes « to feel » et « to sense », mais aussi à « to smell » (d'où le mot anglais « scent »).]

Pourtant, les trois premières sensations sont bien plus facilement mal interprétées que les deux dernières. Par exemple, il est beaucoup plus difficile pour nous, humains, d'identifier une personne par le toucher, l'odorat ou le goût

Locke était bien intentionné, cherchant à justifier le bon sens ; mais son raisonnement était imparfait et menait inévitablement à la conclusion radicale de Berkeley. Il existe cependant une solution logique à cette difficulté : concevoir les organes des sens comme nous permettant de percevoir les objets matériels *eux-mêmes* , ou (plus précisément) certains de leurs aspects, plutôt que seulement des représentations mentales de ceux-ci. En y réfléchissant, on s'aperçoit que c'est ce que nous supposons généralement faire lorsque nous percevons le monde qui nous entoure.

Il s'agit certes d'un scénario difficile à expliquer, mais il offre une justification possible du matérialisme (une version cohérente et non naïve), et donc une défense efficace contre la conclusion sceptique du mentalisme. De cette manière, le paradoxe inhérent au matérialisme

---

que par la vue ou l'ouïe. J'entends par là que les sensations tactiles (etc.) nous renseignent généralement sur l'état *de notre propre corps*. La perception visuelle et auditive *est causée par un élément extérieur* , tandis que la vue et l'ouïe sont *des aspects de l'objet extérieur lui-même* que nous (le sujet) percevons d'une manière ou d'une autre. Du moins, c'est ainsi que les choses nous apparaissent au premier abord. Il nous faut bien sûr passer d'un réalisme naïf à un réalisme plus subtil. En tout cas, chaque mode de sensation a sa valeur, et il ne faut pas les confondre.

D'ailleurs, un autre terme vague dans ce courant de pensée est celui d'« idées ». Ce terme a souvent été employé sans discernement, tantôt pour désigner des souvenirs perceptifs, tantôt des projections visuelles ou auditives, tantôt des constructions conceptuelles, verbales ou non. Or, ces différentes « entités » mentales ont des significations très différentes dans la formation du savoir. De toute évidence, les données empiriques ont plus de poids que les productions plus abstraites. Distinguer les différentes sortes de « sensations » et d'« idées » est essentiel si l'on veut évaluer avec précision les constituants du savoir.

naïf n'est ni ignoré ni nié, et pourtant la conclusion mentaliste n'en est pas tirée, car une troisième thèse est proposée.

Cette troisième thèse est que la sensation, loin d'impliquer une perception indirecte, rend possible **la perception directe** (*peut-être en produisant Il s'agirait d'une structure physique dans le cerveau servant de passage à la conscience du sujet pour entrer en contact direct avec l'objet perçu* . Cette thèse n'est pas, de par sa simple formulation, définitivement prouvée, notez-le bien ; mais elle a au moins le mérite de remettre en question la doctrine mentaliste.

Nous nous trouvons ainsi face à deux hypothèses concurrentes, qui semblent toutes deux rendre compte de l'expérience de manière équivalente ; et la question de la matérialité ou de la mentalité des objets de certaines perceptions est donc rouverte. Le débat passe d'une approche déductive (favorisant le mentalisme) à une approche inductive (dans laquelle les deux doctrines sont au moins également concevables).

Je présente ensuite une argumentation plus poussée pour démontrer la pertinence du point de vue matérialiste (de sens commun). Puisque la distinction matière-esprit repose elle-même sur ce point de vue, les mentalistes ne peuvent s'en servir pour déclarer tous les objets mentaux plutôt que matériels. Selon leur conception, une telle distinction n'aurait même pas lieu d'être, et nous ne pourrions pas comprendre les différentes significations de ces deux termes.

De plus, j'ai suggéré que cette distinction pourrait s'expliquer phénoménologiquement, en affirmant que les phénomènes mentaux sont uniquement visuels et/ou auditifs, mais dépourvus d'autres qualités phénoménales. Les phénomènes mentaux correspondent à ceux perçus par la vue et l'ouïe, tandis que les sensations tactiles, olfactives et gustatives

semblent n'avoir aucune forme équivalente dans l'esprit. Notre mémoire peut les reconnaître, mais elle ne semble pas pouvoir les reproduire.

Autrement dit, nous percevons peut-être la matérialité grâce aux [132]sensations tactiles, olfactives et gustatives, admettant que le domaine mental soit dépourvu de ces modalités phénoménales spécifiques. Les phénomènes visuels et auditifs sont ambigus, c'est-à-dire qu'ils peuvent être matériels ou mentaux ; mais (je suggère provisoirement) les autres modalités sont spécifiquement matérielles.

Une explication possible est que le toucher, l'odorat et le goût sont des sens biologiquement plus fondamentaux, tandis que la vue et l'ouïe se situent plus haut dans l'échelle de l'évolution. Les premiers sont plus qualitatifs et liés au plaisir et à la douleur, et s'appliquent à tout être sensible, tandis que les seconds sont plus spatiaux et temporels, impliquant une forme de vie plus complexe.

Il est également important de noter que les mentalistes estiment que la conscience des objets mentaux nécessite moins d'explications que la conscience des objets matériels. Pour eux, la connaissance par les sens est difficile à expliquer, compte tenu de la distance qui sépare le sujet connaissant de ces objets ; en revanche, les objets mentaux sont plus connaissables car plus proches de nous. Ou, si la distance n'est pas en cause,

---

132 Le toucher, en particulier. Remarquez que l'un des sens du terme « substantialité » est la dureté d'un objet matériel sous l'effet du toucher. Les solides sont les plus substantiels, résistant à toute pression. À l'inverse, du fait de leur malléabilité, les liquides sont un peu moins substantiels, et les gaz encore moins. Mais tous les états de la matière sont également perçus, dans une certaine mesure, par d'autres sensations, comme la chaleur et le froid, etc.

ils considèrent peut-être que le sujet connaissant est de même substance que les objets mentaux.

Mais nous devons réaliser que la conscience des objets mentaux est tout aussi merveilleuse, mystérieuse et miraculeuse que la conscience des objets physiques.

Considérer les objets mentaux comme étant de même nature que le moi connaissant (parce que l'on a coutume de les regrouper sous l'appellation de constituants de l'« esprit » ou de la psyché) est une erreur. Les objets mentaux tels que les souvenirs, les imaginations ou les idées ne sont pas conscients en eux-mêmes : ce sont toujours des objets, jamais des sujets de la conscience ; par conséquent, on ne peut les assimiler à l'âme qui les connaît.

Quant à la distance : sur quelle base considère-t-on les objets physiques comme plus éloignés que les objets mentaux ? De telles considérations spatiales ne sont possibles que si l'on situe l'âme dans un continuum incluant les objets mentaux et matériels. Or, en réalité, nous ne croyons pas strictement à un continuum commun aux objets mentaux et matériels, bien que certaines projections mentales (hallucinations) semblent parfois occuper le même espace que les choses physiques. De plus, nous ignorons le « lieu » exact de l'âme : est-elle dans le cœur, dans le cerveau, contiguë au corps, extérieure à celui-ci, ou bien se situe-t-elle dans une autre dimension de l'être ?

Il convient d'ajouter que la conscience de soi, c'est-à-dire l'intuition de soi par soi-même, ne diffère fondamentalement pas de ces deux formes de conscience : seuls les objets *varient dans les trois cas. Autrement dit, que les objets soient de nature mentale, matérielle ou spirituelle, la conscience demeure une relation particulière de même nature. Cette réflexion s'applique également à une éventuelle conscience « transcendantale », c'est-à-dire la conscience de Dieu*

ou du Fondement Ultime de l'Être : il s'agit toujours de conscience. Quel que soit l'objet en jeu, la conscience reste merveilleuse, mystérieuse et miraculeuse.

Ainsi, affirmer le mentalisme plutôt que le matérialisme n'est pas aussi significatif pour la théorie de la connaissance qu'il n'y paraît au premier abord. Le gain apparent de crédibilité que confère un tel changement de paradigme s'évapore dès lors qu'on s'intéresse à la question : mais qu'est-ce que la conscience ?

2. Le statut des rêves et des rêveries

Avons-nous logiquement besoin d'un cadre de référence absolu auquel comparer tous les autres pour affirmer qu'un cadre de référence est relatif ? Si tel était le cas, la théorie de la relativité de l'espace-temps d'Einstein serait inconcevable. Il ne pourrait prétendre que tous les cadres sont relatifs. Mais il ne fonde pas une telle affirmation sur une *déduction* issue d'un point de vue privilégié. Ce qu'il affirme, c'est que (du fait de la mesure identique de la vitesse de la lumière dans toutes les directions) nous ne pouvons établir de cadre absolu et sommes donc condamnés à considérer tout cadre que nous utilisons comme relatif. Il s'agit d'un raisonnement *inductif* , impliquant une généralisation à partir des connaissances empiriques existantes.

Il demeure concevable que, dans le futur, les scientifiques découvrent d'autres moyens physiques d'établir un référentiel absolu. Le même raisonnement s'applique au principe d'Heisenberg concernant l'impossibilité de déterminer simultanément et précisément la position et la quantité de mouvement d'une particule élémentaire. Ce principe, lui aussi théorique, repose sur des considérations pratiques. Il se fonde sur une généralisation de la négation, passant de

« n'est pas trouvé » à « ne peut pas être trouvé ». Or, il reste concevable, même si cela paraît improbable, qu'une telle règle soit abrogée à l'avenir, si l'on trouve un autre moyen d'effectuer les mesures nécessaires.

Ces exemples tirés des sciences physiques peuvent nous éclairer sur une question de métaphysique. Peut-on affirmer logiquement, comme le font certains philosophes, que « tout est illusoire » (ou que « l'expérience de l'éveil n'est qu'un rêve », ou d'autres affirmations sceptiques similaires) ? À première vue, une affirmation comme « tout est illusoire » est contradictoire, et donc fondamentalement fausse, puisque « tout » inclut formellement l'affirmation elle-même, qui est de ce fait déclarée illusoire. Essayons toutefois d'aborder la question de manière moins déductive, et considérons cette affirmation comme le fruit d'une induction.

On peut qualifier une expérience de rêve car on a une autre expérience à laquelle se référer, que l'on considère comme non onirique. Généralement, on réalise *au* réveil : « Ah, je rêvais ! » Exceptionnellement, il arrive qu'on prenne conscience, *pendant* un rêve, qu'on est en train de rêver, et qu'on puisse même se forcer à se réveiller (cela m'est arrivé plusieurs fois). Dans les deux cas, on qualifie notre expérience onirique de « rêve » uniquement parce qu'on a le souvenir d'une autre expérience, celle de l'état de veille. Le concept même de rêve semble reposer sur cette comparaison.

Vraiment ? En comparant l'expérience de l'éveil et celle du sommeil, nous postulons que la première est plus réelle que la seconde, et la qualifions ainsi de « réelle » et la seconde d'« illusoire ». Mais sur quoi repose une telle distinction ? En abordant la question sans préjugés, on pourrait affirmer (du moins dans un premier temps) que les deux expériences sont

équivalentes (en termes de distinction entre réalité et illusion), c'est-à-dire qu'il n'y a aucune raison de privilégier l'une par rapport à l'autre. Phénoménologiquement, elles ont la même valeur, le même statut. Nous ne pouvons déterminer laquelle est plus réelle ou plus illusoire que l'autre, et devons donc conclure que toutes deux sont également incertaines.

Un argument convaincant en faveur de cette thèse est le constat que la plupart des rêves nous paraissent tout à fait crédibles pendant qu'ils nous font vivre des expériences. Cela illustre *notre crédulité naturelle* , notre propension à croire facilement à ce que nous vivons. Constatant notre crédulité naïve pendant notre sommeil, nous pouvons légitimement nous demander si notre crédulité à l'état de veille n'est pas tout aussi absurde, et en venir à penser que notre vie, telle qu'elle nous apparaît, n'est peut-être qu'un rêve.

C’est peut-être là le sens voulu d’affirmations telles que « tout est illusion » : elles suggèrent notre incapacité à trouver un cadre de référence absolu que nous pourrions qualifier de « réalité ». Mais la réponse à une telle objection serait la suivante. Contrairement à ce qu’affirment certains philosophes, nous ne qualifions pas, en pratique, certaines parties de l’expérience de « réalité » et n’en reléguons pas d’autres au rang d’« illusion » avec certitude et définitive. De tels jugements ne sont pas absolus, mais peuvent être remis en question par un raisonnement inductif.

Le principe fondamental de l'induction est que toute apparence doit être considérée comme « réalité » *jusqu'à ce que* , c'est-à-dire jusqu'à ce que, le cas échéant, des conflits entre certaines apparences, ou entre certaines apparences et des considérations logiques, nous obligent à reléguer l'apparence concernée au statut d'« illusion ».

Il nous est impossible de distinguer au premier abord la réalité de l'illusion. Nous ne qualifions pas ces notions de réalité ou d'illusion d'un point de vue privilégié et neutre, mais partons du principe que tout ce que nous percevons (semblons percevoir) est réel, et ne qualifions certaines expériences d'illusoires qu'en dernier recours. Et même alors, des preuves ou un raisonnement ultérieurs peuvent nous amener à reconsidérer notre position et à conclure que ce qui paraissait illusoire était réel, et inversement.

La distinction entre ces deux caractérisations de l'apparence relève donc essentiellement d'une conclusion hypothétique et globale, plutôt que d'une prémisse catégorique. Plus nous prenons en compte de données pour formuler de tels jugements, plus ils gagnent en certitude. L'hypothèse de départ est que l'apparence est réelle. Mais cette crédibilité initiale demeure conditionnelle, car elle doit être confirmée et ne peut plus être infirmée.

Cela va de soi, car notre savoir repose uniquement sur nos expériences (physiques, mentales ou non phénoménales) et notre faculté rationnelle (qui nous permet de les trier). Nous disposons de données de départ et d'une méthode, mais il nous faut encore parvenir à la certitude par un long processus, largement inductif.

Au départ (naïvement), apparence, existence et réalité nous apparaissent comme une seule et même chose. Progressivement (avec une subtilité croissante), nous distinguons les apparences comme des réalités ayant fait l'objet d'une connaissance, et les réalités comme des apparences ayant résisté à l'épreuve du temps, notamment par leur cohérence avec d'autres expériences et avec la logique. Les illusions sont des apparences qui ont échoué à une épreuve ou une autre.

La comparaison et le contraste sont essentiels pour distinguer l'expérience de l'état de veille de celle du rêve. Les premières paraissant plus concrètes et régulières que les secondes, nous les qualifions de « réalité » et les secondes de « rêve ». Il est nécessaire de considérer les deux types d'expériences avant d'établir cette classification, et ce sont les caractéristiques perçues *qui* nous guident vers ce jugement rationnel. Ainsi, la voie reste ouverte à une évaluation ultérieure – par exemple, si nous découvrons un troisième ensemble d'expériences qui nous semble encore plus réel que les deux précédents.

C'est là l'affirmation du mysticisme : il existerait une réalité supérieure, par rapport à laquelle (lorsqu'on l'atteint par la prophétie, la méditation ou d'autres moyens) l'expérience ordinaire n'apparaîtrait que comme un simple rêve (remarquons le recours à l'analogie). C'est dans ce contexte qu'il devient parfaitement légitime d'affirmer : « tout est illusion », signifiant plus précisément : « tout *ce qui relève de l'expérience ordinaire* est illusoire », c'est-à-dire comparé à tout ce qui relève de l'expérience extraordinaire. Cette proposition est logiquement cohérente, car son intention n'est pas aussi générale qu'il n'y paraît dans sa brève formulation.

Bien sûr, selon la logique inductive, si quelqu'un n'a connu *que* l'expérience du rêve, il devrait considérer cette expérience comme la réalité. De même, celui qui n'a jamais vécu d'expérience mystique est tenu de considérer son expérience ordinaire de l'état de veille comme la réalité.

Il s'ensuit que seule une personne ayant personnellement vécu une expérience radicalement différente peut légitimement affirmer que notre expérience ordinaire s'apparente à un rêve. Quiconque répète ensuite cette affirmation *sans avoir lui-même*

vécu l'expérience extraordinaire correspondante exprime simplement sa foi (religieuse). La valeur épistémologique d'une telle foi n'est pas nulle, mais elle n'est pas équivalente à celle de l'expérience personnelle. Il s'agit d'une croyance provisoire, d'un acte d'espoir (ou de crainte), fondé indirectement sur l'expérience rapportée par autrui – et non d'une croyance fondée directement sur sa propre expérience.

Il est à noter que, même sans faire référence à une expérience mystique, on peut affirmer sans se tromper que la majeure partie de notre expérience à l'état de veille s'apparente à du rêve. Car qu'est-ce que rêver en dormant ? Une série de projections mentales ; l'invention de scénarios imaginaires. Et en réalité, c'est précisément ce à quoi la plupart d'entre nous consacrons l'essentiel de notre temps éveillés : nous projetons des images ou des sons mentaux, en visualisant des données soit directement issues de notre mémoire, soit indirectement obtenues par le réarrangement de ces souvenirs. On peut donc affirmer à juste titre que nous rêvons, même si nous parlons de rêverie.

En fin de compte, les seuls moments où nous *ne* rêvons pas sont ces rares instants où nous sommes pleinement absorbés par *l'ici et maintenant* de l'expérience directe !

Cependant, selon ceux qui affirment avoir vécu une expérience mystique d'une réalité transcendantale, même cet « ici et maintenant » (constitué de phénomènes matériels et/ou mentaux) devrait être considéré comme un rêve. Cette affirmation, d'une métaphysique ou d'une transcendance radicale, postule que toute expérience phénoménale est onirique. Dans cette perspective, les rêves nocturnes sont des fantasmes au sein d'un rêve plus vaste, et l'expérience de l'état de veille fait également partie de ce rêve.

Les gens invoquent naïvement leur corps physique pour étayer leur affirmation de la réalité matérielle, sans tenir compte du fait que, durant leurs rêves, ils sont généralement représentés par une image mentale de ce corps. Si ce corps imaginaire leur paraît crédible pendant le sommeil, pourquoi le corps physique perçu à l'état de veille ne leur semblerait-il pas, lui aussi, crédible à tort ?

La matérialité, et sa distinction avec la mentalité, doit en définitive être comprise comme une hypothèse conceptuelle, que nous pouvons adopter philosophiquement car elle ordonne notre monde d'expérience (quelle que soit sa nature ou son statut) de manière intelligente et cohérente. Il ne s'agit pas d'un axiome, d'un principe ontologique fondamental, mais d'un principe organisateur ouvert au doute, que nous privilégions généralement en raison de son utilité et de son succès constants, tant sur le plan intellectuel que pratique.

Addendum (2010), concernant les rêves. Comment se forme **le contenu de nos rêves** ? La plupart des gens considèrent que les rêves sont constitués de souvenirs remaniés de sensations, d'émotions, de sons, d'images et de pensées verbales, avec peut-être une intervention créatrice subconsciente au moment du rêve. Autrement dit, le contenu des rêves est en partie distribué plus ou moins fortuitement par le cerveau, et en même temps façonné par le rêveur grâce à un effort de volonté à demi endormi. Je ne trouve pas cette explication traditionnelle entièrement convaincante. Elle est certes en grande partie vraie, mais je pense qu'elle ne suffit pas à expliquer la complexité des rêves.

En observant mes propres rêves, la variété et la complexité des personnages et des scénarios qui y apparaissent, je suis perplexe : ils me semblent bien

plus imaginatifs que tout ce que je peux produire à l'état de veille. J'imagine qu'il doit y avoir *une influence extérieure* , une sorte de télépathie. Pendant le sommeil, je crois que nos pensées s'entremêlent à celles d'autrui.

3. L'état des conceptions

Le **concept** d'une ou plusieurs choses, appelons-les X, est *la somme totale de toutes les observations, croyances, pensées, connaissances prouvées par induction ou déduction, opinions, représentations imaginaires que nous (individuellement ou collectivement) avons accumulées au fil du temps relativement à* la ou aux choses concernées. – appelons ces événements cognitifs ou intentions : A, B, C, D, etc. Notez bien que l'étiquette « X » fait référence aux objets X, visés par le concept de X, et non à l'appareil mental ou à l'idée par lesquels nous connaissons ou pensons connaître ces objets.

Bien que l'on dise couramment que X « contient » A, B, C, D…, un concept ne doit pas être perçu comme un réceptacle contenant un certain nombre d'entités mentales pertinentes, à l'instar d'un panier rempli de pommes et d'oranges. Il est plus juste de le concevoir comme un ensemble de flèches pointant vers divers phénomènes perçus, objets d'intuition et abstractions connexes, qui, ensemble, influencent notre représentation globale de X. Notre concept de X (un individu ou une espèce) est l'ensemble de nos croyances à son sujet.

Le concept de X ne doit pas être assimilé à sa définition (comme le font les kantiens), et encore moins au nom « X » (comme le font les nominalistes). Le nom n'est qu'une étiquette, physique ou du moins mentale, qui nous permet de nous concentrer plus

facilement sur le concept, ou plus précisément sur son contenu (c'est-à-dire les objets qu'il désigne). Quant à la définition, elle ne représente pas la totalité de X, mais se compose d'une ou plusieurs *caractéristiques exclusives et universelles* de X (par exemple, A), parmi d'autres (à savoir B, C, D, etc., qui peuvent également être distinctives et toujours présentes, ou non). Un aspect est choisi comme définissant, car cela facilite les processus de pensée complexes. La définition est donc à la fois empirique et rationnelle.

La définition « X est A » n'est donc pas une tautologie, mais contient une information. Elle repose sur deux propositions : la prédication « X est A » et l'affirmation « A est la définition de X ». Cette dernière est une proposition *additionnelle* ; elle implique la première, mais la réciproque n'est pas vraie. Nous pouvons savoir que X est A sans pour autant penser, ou en pensant à tort, que A est la meilleure définition de X. Notre conception de X serait égale à A si tout ce que nous savions ou pensions de X se limitait à A ; un tel scénario est manifestement très improbable, bien qu'une telle lacune d'information soit théoriquement concevable. En pratique, notre conception de X inclut bien plus, à savoir B, C, D, etc.

Le concept d'homme ne découle pas de la définition d'« animal rationnel », mais de *l'expérience accumulée* des hommes. La définition n'est qu'une proposition ultérieure, par laquelle nous tentons de saisir l'essence de la virilité – ou du moins, de l'humanité. La définition proposée est elle-même un produit de l'expérience, et non une construction *a priori* ou arbitraire. Il se peut que nous ayons longtemps une conception vague de X, sans en avoir trouvé de définition adéquate. Lorsqu'une définition est finalement trouvée, elle n'est pas nécessairement définitive. Il s'agit d'une hypothèse. Elle pourrait

s'avérer inadéquate (par exemple, si des animaux rationnels étaient découverts sur d'autres planètes), auquel cas il faudrait proposer d'autres critères de différenciation, voire une définition entièrement nouvelle de l'homme.

Notons au passage qu'une **tautologie** se produit lorsque le prédicat est déjà *explicitement* mentionné dans le sujet, ou le conséquent dans l'antécédent. Ainsi, « X est X », « XY est Y », « si X, alors X », « si X + Y, alors Y » sont toutes des tautologies. Il ne s'ensuit pas que de telles propositions soient considérées par la logique comme nécessairement *vraies* . Leur vérité dépend de l'existence réelle du sujet ou de la vérité de l'antécédent. Car il est clair que ce dernier peut être purement imaginaire ou hypothétique, comme par exemple dans « les licornes ont une seule corne ». Ainsi, une tautologie n'est pas une preuve de vérité.

De toute évidence, une définition comme « l'homme est un animal rationnel » n'est pas tautologique au sens strict. Certains considèrent néanmoins la définition comme une forme implicite de tautologie, par extension du concept. Ceux qui adoptent cette position estiment que le concept défini est identique à sa définition. Je ne partage évidemment pas cet avis, pour les raisons déjà évoquées. Il convient toutefois de noter que si la tautologie ne constitue pas une preuve de vérité dans le cas des tautologies explicites, comme nous venons de l'expliquer, cela est d'autant plus vrai pour les tautologies implicites.

Par la définition, nous tentons d'identifier l'« **essence** » des choses. L'essence d'une chose concrète est rarement, voire jamais, elle-même concrète, c'est-à-dire empiriquement évidente. Dans la plupart des cas, les essences sont des *abstractions* . Nous ne pouvons produire une image mentale unique, ni une Idée platonicienne de l'homme, qui représenterait ou

refléterait tous les individus. Nous ne faisons qu'orienter la notion générale de virilité en définissant les hommes comme des animaux rationnels, sans pouvoir la concrétiser. Les termes constitutifs « rationnel » et « animal » sont eux-mêmes tout aussi, voire plus, abstraits. Cette importante observation se comprend mieux à la lumière des concepts géométriques.

Le concept de triangle englobe tous les triangles possibles, physiques ou imaginaires, ceux déjà vus et ceux à venir, ainsi que toutes leurs propriétés apparentes et leurs interrelations. Si je vous demande quelle est l'essence d'un triangle, vous imaginerez et dessinerez probablement un triangle particulier. Mais ce n'est pas l'essence ; c'est *un exemple* , une simple illustration. Il n'existe pas de triangle concret contenant tous les triangles possibles. L'essence de la triangularité n'existe pas concrètement ; ce n'est qu'une abstraction, une construction verbale ou intentionnelle. Autrement dit, par « essence » d'un triangle, nous entendons « ***ce qui est particulièrement commun à tous*** les triangles », mais nous savons que nous ne pouvons pas produire mentalement ou physiquement une telle entité.

L'essence, dans de tels cas, n'est donc qu'une chose désignée au loin, dans la brume. Nous ne pouvons la produire concrètement, mais tout au plus un triangle particulier. Nous pouvons certes définir ce triangle comme « une figure géométrique composée de trois lignes qui se rejoignent à leurs extrémités », ou quelque chose d'approchant. Mais une telle définition verbale occulte encore le concept de « ligne », qui, lui-même, ne peut être concrétisé que par l'exemple ; elle ne fait que se décharger de sa responsabilité. Elle réduit le problème (de l'essence triangulaire) à un autre (celui de l'essence linéaire), sans pour autant le

résoudre. C'est peut-être pourquoi de nombreux logiciens et philosophes optent pour le nominalisme. Mais nous ne devons pas pour autant sombrer dans le scepticisme.

La connaissance rationnelle repose sur l'hypothèse que les éléments qui *nous semblent avoir* « quelque chose de distinctif en commun » *en ont effectivement* un. Nous extrapolons de l'apparence à la réalité, du moins hypothétiquement – c'est-à-dire en partant du principe que si jamais nous trouvons une observation précise ou une raison logique qui l'exige, nous requalifierons l'apparence en illusion. Cette pratique n'est autre qu'une *application du principe d'induction* à la question de la conceptualisation. Il est logiquement impossible de réfuter ce principe sans s'y appuyer explicitement ou implicitement, puisque tout raisonnement de ce type est, en fin de compte, inductif. De même, étant elle-même conceptuelle, toute théorie qui remet en cause notre croyance en l'existence d'abstraits est facilement discréditée et rejetée.

L'essence d'un individu est ce qui est conçu comme demeurant en lui à travers tous ses changements possibles ; l'essence d'un genre est ce qui est conçu comme étant partagé par toutes ses instances possibles. De plus, dans les deux cas, l'essence doit se trouver dans cette chose ou ce genre de choses, et dans aucun autre. Or, bien que nous ne puissions généralement, voire jamais, désigner empiriquement quoi que ce soit qui corresponde à cette définition de l'essence, nous supposons que chaque chose ou genre possède un tel noyau, *car autrement nous ne pourrions pas la reconnaître comme une seule et même* chose ou un seul et même genre. Nous fondons cette supposition sur notre faculté d'intuition des similitudes et des différences. Grâce à cette intuition, nous « indiquons »

une essence – bien que nous n'en fassions pas l'expérience directe.

Puisque les choses similaires (l'individu à différents moments ou les exemples épars du même genre) semblent pointer *dans la même direction* , nous en déduisons par extrapolation qu'elles pointent *vers quelque chose* de commun (l'essence apparente). Cela constitue une sorte de réification – non pas en quelque chose de concret, mais en quelque chose d'« abstrait ». Il y a donc une part de vérité dans ce que disent les philosophes bouddhistes, à savoir que les essences sont « vides ». Cependant, nous ne devons pas, comme certains d'entre eux, tirer de cette vacuité la conclusion négative que les essences « n'existent pas réellement ». Car nous pouvons, comme nous l'avons déjà mentionné, nous appuyer sur le principe d'induction pour justifier notre inférence. Pourvu que nous ne confondions pas existence abstraite et existence concrète, nous ne commettons aucune erreur.

On peut appeler cette connaissance des essences *conception ou intuition conceptuelle* . Cela implique que, de même que nous possédons des facultés cognitives de perception des phénomènes concrets et d'intuition des phénomènes concrets non phénoménaux, nous possédons également une faculté cognitive de conception grâce à laquelle nous « voyons » les similitudes et les différences entre les objets. Il est important de noter que cette intuition n'est pas considérée comme toujours vraie – elle peut très bien être fausse *parfois* , mais on ne peut la déclarer toujours fausse sans contradiction. Sa véracité est en principe vérifiée par le principe d'induction, exactement de la même manière que la véracité de l'expérience est vérifiée en principe. Autrement dit, nous pouvons supposer, dans un cas donné, que cette intuition conceptuelle est vraie, à moins qu'il n'existe

une raison expérimentale ou rationnelle de la considérer comme fausse.

Il est très important de comprendre tout cela, car toute connaissance rationnelle en dépend.

14. Esprit et âme

Tiré de Réflexions logiques et spirituelles (2008-2009), livre 4, chapitres 7, 10-11.

1. Contemplez l'esprit

À en juger par un recueil d'essais attribués à Bodhidharma [133], son enseignement de la méditation zen était plutôt introspectif. Il insiste constamment sur la futilité des actes et rituels physiques, et sur la nécessité de « *contempler l'esprit* » pour atteindre l'éveil/la libération. Ce message est répété tout au long du livre, sous différentes formes. Par exemple :

> « Réagir, percevoir, hausser les sourcils, cligner des yeux, bouger les mains et les pieds, tout cela relève de votre nature miraculeusement consciente. Et cette nature, c'est l'esprit. Et l'esprit, c'est le bouddha…

---

133 *L'enseignement zen de Bodhidharma* se compose de quatre essais. À l'instar du traducteur, Red Pine, je présume que leur auteur est bien Bodhidharma lui-même ; mais l'identité du ou des auteurs importe peu, en fin de compte : un ou plusieurs êtres humains ont souhaité nous transmettre cet enseignement précieux. Je remarque que D.T. Suzuki, dans sa *Première série* d' *essais sur le bouddhisme zen* (p. 178), mentionne six essais de Bodhidharma (et non seulement quatre) comme étant très connus et populaires au Japon aujourd'hui. Tout en reconnaissant l'esprit zen qui imprègne chacun de ces essais, Suzuki n'en considère que deux comme susceptibles d'avoir été écrits par le premier patriarche du zen.

> Celui qui voit sa propre nature trouve la Voie… est un bouddha. » (p. 29)

Cela signifie que la bouddhéité (réalisation ultime) n'est pas un but lointain, comme le sommet d'une haute montagne difficile à gravir. Elle est proche, accessible par un simple changement de perspective. Autrement dit, la frontière entre le samsara et le nirvana est ténue : d'un côté, vous êtes dans le samsara, et de l'autre, dans le nirvana. Selon ses propres termes :

> « Percevoir au-delà du banal et être témoin du sublime tient à un clin d'œil. La prise de conscience est immédiate. » (P. 113.)

La transition ne s'opère pas par des actions extérieures élaborées, mais par une attention soutenue. Ainsi, il déclare :

> « Ceux qui recherchent les bénédictions en se concentrant sur des œuvres extérieures plutôt que sur la culture intérieure tentent l'impossible. » (P. 95.)

Malgré cela, compte tenu de l'ambiguïté du mot « esprit », le conseil d'observer l'esprit reste quelque peu difficile à comprendre précisément. Car « esprit » (à mon sens), au sens le plus large, englobe tous les aspects de la psyché.

a. Le *Soi véritable* (ou âme ou esprit), sujet de tous les actes de conscience (c'est-à-dire toute forme de conscience) et agent de tous les actes de volition (volonté) et d'évaluation (le fait d'évaluer ou de dévaloriser quelque chose), est dépourvu de

caractéristiques phénoménales (« vide » dans le langage bouddhiste) et est donc perçu intuitivement plutôt que perçu.

b. Les *facultés ou actes intérieurs* de ce soi – à savoir la conscience, la volition et l'évaluation – sont des expressions intentionnelles du soi réel, dépourvues de tout aspect phénoménal et donc perçues intuitivement plutôt que perçues. Il convient ici de distinguer soigneusement le *fait* (ou la relation) de la conscience et son *contenu* (ou objet) [134], ainsi que le sujet conscient de l'acte particulier de conscience. Des distinctions similaires s'appliquent à la volition et à l'évaluation.

c. Le *moi illusoire* (ou ego) est un ensemble de phénomènes corporels et mentaux que le moi réel s'identifie habituellement, de manière illusoire (au moins en partie), à lui-même. Cette « entité » composite comprend une multitude de phénomènes mentaux changeants (projections mentales, souvenirs, imaginations, concepts, descriptions verbales, émotions) et physiques (sensations, perceptions sensorielles, sensations physiques), et est généralement confondue avec le moi réel. L'ego se cristallise constamment dans notre vision du monde, si nous ne luttons pas activement contre cette tendance apparemment naturelle [135].

---

134 Il n'y a pas de conscience sans contenu (c'est-à-dire sans objet) ; on est ici conscient d'un autre acte de conscience dont le contenu est à son tour autre chose.

135 La méditation est précisément l'outil le plus efficace pour surmonter notre tendance naturelle à la formation de l'ego. Malgré cela, il est possible à tout moment de retomber dans nos vieilles habitudes égocentriques ; par exemple, l'autre jour, une jeune femme m'a regardé d'une certaine façon, et je me suis senti flatté et captivé.

d. L' *infrastructure physique* de la psyché et son fonctionnement, c'est-à-dire le système nerveux (cerveau, moelle épinière et nerfs), les caractéristiques physiologiques humaines impliquées dans les fonctions sensorielles, motrices et émotionnelles, constituent un aspect du terme « esprit » au sens courant ; il correspond parfois à l'expression plus spécifique « inconscient ». Il est pertinent de considérer ces structures et événements physiques comme relevant de l'esprit, dans la mesure où ils constituent l'interface entre le monde matériel et les domaines mental et spirituel ; l'esprit s'en nourrit et agit sur le corps et le monde extérieur par leur intermédiaire.

Notez la différence entre les deux derniers facteurs de la psyché. Le troisième se rapporte à des phénomènes internes, une perception subjective et privée de soi (qui peut avoir des répercussions sociales), tandis que le quatrième se rapporte à des phénomènes objectifs (connaissables uniquement de l'extérieur, même pour le propriétaire du corps).[136]

---

136 À cet égard, il est important de ne pas confondre cette « objectivité » avec une norme de vérité exclusive, comme le font certains « scientifiques » modernes. Ce béhaviorisme, défendu sous prétexte de positivisme ou d'empirisme radical, est une position idéologique non scientifique qu'il serait plus juste de qualifier d'étroite ou d'extrêmement matérialiste. Il est épistémologiquement fallacieux, car ses partisans ignorent délibérément une part importante de l'expérience personnelle commune (à savoir les données introspectives) et formulent leurs théories sur la base d'une sélection arbitraire de données expérimentales (à savoir les phénomènes physiques). En réalité, cette doctrine anti-phénoménologique signifie qu'on érige la commodité de certains techniciens de laboratoire de bas niveau au rang de philosophie de l'esprit ! Le motif psychologique sous-jacent

Or, lorsque Bodhidharma recommande de « contempler l'esprit », il ne fait évidemment pas référence au troisième aspect de la psyché, l'aspect perçu (phénoménal) ; l'ego est (à juste titre) la *bête noire* du bouddhiste.

Il semble parfois faire référence au quatrième aspect de l'esprit, au mystère du pouvoir indicible de l'esprit sur le corps ; par exemple, lorsqu'il affirme qu'aucune personne illuminée ne « comprend le mouvement de ses propres mains et pieds », ou plus explicitement :

> «…chaque mouvement, chaque état, tout est le reflet de votre esprit. À chaque instant où le langage ne peut s'exprimer, c'est là que réside votre esprit.»[137]

Mais le plus souvent, Bodhidharma semble faire référence soit au premier, soit au deuxième des facteurs énumérés ci-dessus, c'est-à-dire aux aspects intuitifs (non phénoménaux) de la psyché.

> « Si vous parvenez simplement à concentrer la lumière intérieure de votre esprit et à contempler son illumination extérieure, vous dissiperez les trois poisons et chasserez les six voleurs une fois pour toutes. Et sans effort, vous obtiendrez une infinité de vertus, de

---

à cette doctrine est un mal qui touche de plus en plus de personnes aujourd'hui : une *peur profonde et personnelle de l'introspection* , c'est-à-dire de la confrontation avec les aspects mentaux et spirituels de sa psyché.

[137] P. 23. Cela me fait penser au tai-chi, qui est une méditation sur le mouvement, sur la relation entre l'esprit et le mouvement physique. De même pour le yoga.

> perfections et de portes vers la vérité. » (p. 113)

Parfois, il semble insister sur le moi véritable ; comme lorsqu'il écrit : « Aucun karma ne peut retenir ce corps véritable » (p. 21), « Éveillez-vous à votre corps et à votre esprit originaux » (p. 31) ; « Votre corps véritable n'a aucune sensation, etc. » (p. 39), ou plus loin (soulignant la nature non phénoménale du moi véritable) :

> « Le bouddha est votre véritable corps, votre esprit originel. Cet esprit n'a ni forme ni caractéristiques, ni cause ni effet, ni tendons ni os… Mais cet esprit n'est pas extérieur au corps matériel… Sans cet esprit, nous ne pouvons bouger. Le corps n'a pas conscience. » (p. 43)

Parfois, il semble que cela repose sur les actes de conscience, et les actes connexes de volonté et d'évaluation, de ce moi réel ; par exemple :

> « Le langage et le comportement, la perception et la conception sont toutes des fonctions de l'esprit en mouvement. Tout mouvement est le mouvement de l'esprit. Le mouvement est sa fonction… Pourtant, l'esprit ne se meut ni ne fonctionne, car l'essence de son fonctionnement est le vide et le vide est essentiellement immobile. » (p. 43-44)

Tout cela me donne l'idée d'une méditation consistant en une « conscience de la conscience ». Dans cette méditation, on se concentre sur *celui qui est conscient*

(soi-même) et/ou sur *le fait d'être conscient* (par opposition à son contenu). Quels que soient [138]les objets matériels ou mentaux qui attirent notre attention, nous les ignorons et portons plutôt *notre attention sur le fait d'en être conscients* . Les objets apparaissent et disparaissent durant la méditation, mais le Sujet et la conscience demeurent et font l'objet d'une attention soutenue.

On pourrait suggérer qu'il convient de privilégier la conscience plutôt que la personne consciente, car il existe un risque, dans ce dernier cas, de se focaliser sur une représentation égocentrique de soi au lieu de se concentrer sur le soi véritable. De plus, mon expérience montre que la perspicacité méditative atteint son apogée lorsque l'impression de soi semble disparaître ; on a alors l'impression d'affronter le monde environnant libéré de toute présence extérieure. Ainsi, même si le soi n'est pas réellement absent (puisqu'il est conscient), il est préférable d'agir *comme* s'il n'existait pas. C'est pourquoi il convient de décrire cet exercice plus précisément comme une méditation sur la conscience.

Prenez conscience du miracle de votre conscience, qu'elle soit tournée vers l'extérieur ou vers l'intérieur. Bodhidharma dit : « *Bouddha* signifie en sanskrit ce que vous appelez *conscient, miraculeusement conscient* » [139]. Le sentiment d'émerveillement face à la conscience est, suggère-t-il clairement, essentiel à

---

138 Au sens strict du terme « esprit », celui-ci désigne uniquement les événements *phénoménaux* (souvenirs, imaginations, rêves, pensées verbales, etc.). Notons au passage que, dans le langage courant, le terme « esprit » désigne aussi souvent l' *espace mental* , l'extension supposée *au sein de laquelle* se produisent les phénomènes mentaux.

139 Texte intégral de la présente traduction ; p. 29.

l'éveil [140]. Cultivez cet émerveillement. Ne tenez pas la conscience pour acquise, ne la rendez pas invisible à elle-même. Prenez conscience de la merveille qu'une chose (vous) puisse en voir une autre (tout ce que vous regardez, y compris vous-même). Quelle merveille ! Comment est-ce possible ?

Au début, une telle méditation exige un effort ; mais on peut finir par atteindre un niveau de concentration sans effort, que l'on peut qualifier de contemplation. Il est important de noter que le véritable objet de cette méditation sur la conscience elle-même n'est pas phénoménal : il est dépourvu de qualités visuelles, auditives, tactiles, gustatives ou olfactives. Il est

---

140 Il est intéressant de noter au passage combien ce point de vue diffère de celui de certains bouddhistes (plus proches de l'école Hinayana, peut-être) pour qui l'Éveil consiste en l' *extinction effective* de la conscience (et de la volonté, ainsi que de tous les autres aspects de l'identité). Pour Bodhidharma (un maître Mahayana), le but est d'atteindre un sommet de conscience, et non *l'* inconscience. Cette différence tient peut-être à une interprétation différente de la doctrine des douze *nidanas* (sur la chaîne de causalité de l'existence samsarique). Selon cette doctrine, les trois premières causes de la chaîne sont l'ignorance, les actions et la conscience ; elles désignent respectivement le manque de compréhension spirituelle, les actions motivées par cette incompréhension et la conscience étroite et illusoire qui en découle. Ce n'est pas la conscience *en soi* qui pose problème (comme certains semblent le penser), mais la conscience *limitée et limitante* de l'existence ordinaire. La solution n'est donc pas l'annihilation de la conscience, mais son intensification et son expansion maximales. Ainsi, la conscience n'est pas une dévalorisation, mais une valeur. (Conformément à cette divergence d'interprétation, la branche Hinayana tend à considérer le Vide comme le néant, littéralement un négatif, tandis que la branche Mahayana souligne sa signification positive, en tant que « nature de Bouddha » sous-jacente à toutes choses.)

véritablement spirituel et purement immatériel, et c'est pourquoi on le compare à un espace vide et transparent.

Bien sûr, il est peu utile de se concentrer brièvement sur sa conscience ; il faut persévérer dans cet effort pendant un certain temps. Parallèlement, il faut veiller à ne pas en faire une « idée de gain » [141], c'est-à-dire à ne pas laisser cet effort devenir une distraction en soi. On ne peut pas s'emparer des résultats en méditation, mais il faut procéder avec douceur et détachement.

J'ai personnellement pratiqué à plusieurs reprises cette méditation de pleine conscience ces derniers temps, et elle me semble un moyen efficace de me défaire des perceptions, des fantaisies et des pensées passagères, et d'atteindre un état d'esprit plus ouvert et contemplatif. Bien que je ne puisse pas encore prétendre avoir vécu l'expérience sublime de la contemplation de l'esprit décrite par Bodhidharma, je l'ai trouvée enrichissante.

2. Contemplez l'âme

Bien que Bodhidharma, comme indiqué précédemment [142], semble parfois faire référence au soi au sens d'âme, on peut raisonnablement supposer qu'en tant que bouddhiste orthodoxe, il ne croyait pas littéralement en l'existence d'une âme. Si on lui avait demandé qui ou quoi contemple l'esprit, il aurait probablement répondu « l'esprit ». Par conséquent, lorsque je soulève à nouveau la question de l'âme, je n'entends pas lui imputer une telle croyance, mais simplement m'exprimer en ma propre autorité de philosophe « indépendant ».

---

141 Conseils souvent prodigués dans ses livres par un disciple moderne de Bodhidharma, Shunryu Suzuki.

142 Dans la première section du présent chapitre.

Comme je l'ai déjà mentionné, je suis d'accord qu'il est sage *de ne pas* méditer directement sur le soi au sens de l'âme. En effet, il est facile pour nous, êtres non éveillés, de confondre notre véritable moi avec notre moi illusoire. Ce dernier est si omniprésent à notre conscience qu'il nous est difficile de l'ignorer. Ainsi, en espérant atteindre un état méditatif élevé, nous risquons fort de nous enliser dans un état de conscience inférieur !

C'est pourquoi j'ai suggéré que, dans notre tentative de « contempler l'esprit », nous méditions sur le fait de notre conscience plutôt que sur la personne qui en est consciente. Cela me semble valable au moins dans les premières étapes de la méditation, jusqu'à ce que nous atteignions un niveau de conscience relativement élevé.

Mais puisque j'ai des raisons de croire en l'existence de l'âme, je dois considérer cette retenue méditative comme un « moyen pratique » temporaire, plutôt que comme une interdiction absolue. Il me semble donc légitime de suggérer qu'une fois atteint un certain degré de paix intérieure et d'intensité méditative, on peut se tourner vers soi-même, au sens de l'âme.

Voici donc un sixième aspect, la dernière étape de notre méditation sur la conscience : prendre conscience de sa propre conscience. Il convient d'y parvenir, non seulement parce que la conscience est logiquement inconcevable sans un être conscient, mais aussi parce que cette véritable conscience de soi est subtilement présente dans tous nos exercices de conscience, au quotidien comme en méditation, et mérite donc d'être reconnue et approfondie.

En résumé : le conseil de Bodhidharma de « contempler l'esprit » paraît vague et difficilement applicable, compte tenu de l'ambiguïté du terme « esprit ». Parmi les différents sens de ce terme, il entendait probablement « le fait de conscience » et/ou

« celui qui est conscient ». Dès lors, son conseil consistait, plus précisément, à *contempler l'acte de contempler* et/ou à *contempler celui qui contemple* . J'ai suggéré, afin d'éviter le développement de l'ego, de commencer par le premier type de conscience, et d'aborder le second ultérieurement.

L'idée bouddhiste d'un « non-soi » (*anatman*) conscient est, à mon sens, logiquement inconcevable. Ce prétendu non-soi est tacitement réifié, tout en étant déclaré nul. Affirmer que nous n'avons pas de véritable soi au cœur de notre conscience (ni de nos volontés et de nos valeurs) revient à nous réduire à de simples objets inanimés. Prétendre que quelque chose de véritablement absent puisse être conscient (et avoir une volonté et une valeur) revient à nier que certains objets possèdent spécifiquement de tels pouvoirs, tandis que d'autres en sont dépourvus.

Nier que chacun de nous possède une âme, c'est-à-dire que nous *sommes* des âmes, revient à nous réduire à de simples choses, voire, plus extrême encore, à rien. Il devient alors discursifment inapproprié d'utiliser « nous » (ou tout autre nom ou pronom) – pourtant, ceux qui tiennent de tels propos persistent à employer ce langage. Soit ils ignorent le paradoxe que cela implique, soit la contradiction ne les dérange pas.

Les bouddhistes affirment qu'au moment de l'éveil, le soi (c'est-à-dire le soi réel apparent, sans parler du soi illusoire plus grossier) *s'éteint* . Ils affirment que l'éveil est précisément l'occurrence et l'expérience de cette extinction du soi. Après cela, « l'on » existe comme un non-soi (« dans le nirvana »), si tant est qu'il existe (c'est-à-dire qu'il n'existe plus du tout lorsque « l'on » atteint le stade ultime, *le parinirvana*). Mais de telles idées sont logiquement impossibles à défendre.

Car la question se pose : comment avons -*nous* connaissance d'une telle extinction ? Non par notre

propre expérience, puisque nous n'avons pas encore atteint l'éveil. Donc, uniquement par ouï-dire [143]. Et alors, qui nous l'a dit ? Les bouddhistes affirment : le Bouddha nous l'a dit (le premier, puis peut-être d'autres maîtres ayant atteint l'état *de bodhi*). Soit. Mais si, en atteignant l'éveil, son moi apparent (réel autant qu'illusoire) s'est totalement éteint, alors il n'était plus là et ne pouvait rien nous révéler.

Si, en revanche, il était revenu avec le souvenir de son expérience d'illumination, alors il n'avait pas complètement disparu. Car revenir et parler d'une expérience passée implique une forme de *continuité* , c'est-à-dire exclut la véritable extinction (qui implique logiquement une rupture radicale avec l'existence). En bref, l'idée même qu'un témoin puisse rapporter a posteriori une extinction de soi est paradoxale et intenable.

L'idée d'extinction ne peut être acceptée discursivement que comme une hypothèse extérieure, une projection conceptuelle d'un observateur extérieur, une simple théorie ou spéculation. Elle ne peut être défendue *de manière cohérente* comme un témoignage direct, fondé sur l'expérience de l'anéantissement. Dès lors, la conception bouddhiste stricte du non-soi ne résiste pas à l'analyse logique et doit être fermement rejetée. Car il existe un postulat alternatif plus

---

143 Le ouï-dire a certes une certaine valeur logique, mais il ne constitue pas une connaissance au sens strict. Il sert à confirmer une hypothèse, mais ne peut la prouver de manière définitive. Car même si le témoignage rapporté s'avérait absolument vrai (aux yeux de Dieu, par exemple), il ne s'ensuit pas que sa croyance sincère soit logiquement irréfutable ; et même si elle l'était, il ne s'ensuit pas que nous (les autres) puissions considérer son témoignage comme un fait établi.

cohérent : nous possédons tous une âme, nous sommes des âmes.

Il doit subsister une forme de résidu après l'éveil, sans quoi nous n'en aurions pas connaissance. Cela ne signifie pas pour autant que ce résidu soit un moi individuel persistant ; il suffit qu'il soit le Soi commun et grandiose, dont chaque moi individuel n'est qu'une infime étincelle artificiellement délimitée par l'ignorance. Lorsque cette illusion de séparation s'effondre, l'éveil survient, le moi individuel disparaît, mais son essence universelle sous-jacente demeure.

Pour illustrer la logique de cette conception des Lumières, on peut faire une analogie avec une goutte de pluie qui retombe dans l'océan. Dès qu'elle plonge dans la masse d'eau, la goutte disparaît en tant que goutte individuelle. Elle ne fait plus qu'un avec la mer. Pourtant, il est concevable, au moins pendant un très bref instant, qu'elle puisse être récupérée intacte.

De même, le vestige de l'existence spirituelle peut initialement faire état de son expérience d'illumination, bien que finalement toutes ses frontières se dissolvent et qu'il fusionne pleinement avec sa Source.

Cette Source, nous pouvons l'appeler Dieu, selon nos traditions. Les bouddhistes l'appellent nature de Bouddha, esprit de Bouddha ou esprit originel ; les hindous l'appellent Brahman ; et chaque autre religion lui donne son ou ses propres noms. Le nom importe moins, à mon avis, que ce à quoi il se réfère ; ce qui m'intéresse, ce ne sont pas tant les traditions religieuses que leur signification profonde.

En réalité, lorsque les bouddhistes aspirent à la libération du cycle des renaissances karmiques, ils ne recherchent pas l'anéantissement total, la mort absolue

[144]. Ils recherchent plutôt ce qu'ils appellent le bonheur ou le nirvana. Il s'agit d'une existence, d'une sorte de « vie supérieure », affranchie des souffrances du samsara. Le nirvana est assurément un état transcendant, libre et dépourvu de toute nature et de tout événement phénoménaux ; mais cela ne signifie pas qu'il soit le néant absolu, une non-existence nihiliste. Il s'agit, disons, d'une existence purement spirituelle (quel que soit le sens que l'on donne à ce terme).

Parvenu à cette conclusion, je réalise que ma réflexion sur ce sujet se rapproche davantage de la philosophie hindoue « sophistiquée » (comme l'Advaita Vedanta) que du bouddhisme. Je ne pourrai jamais accepter l'idée d'« avatar », si répandue dans l'hindouisme (comme dans le christianisme), l'idée que Dieu peut s'incarner et s'incarne effectivement sous forme humaine ou autre. Pour moi, en tant que philosophe rationnel, il s'agit d'une notion logiquement intenable ; le tout ne peut devenir une partie. Mais nombre d'idées de la philosophie hindoue sont en effet profondes et raisonnables.

3. La théorie bouddhiste de l'absence d'âme

L'une des thèses majeures et distinctives du bouddhisme est la théorie de la « non-âme » (ou *anatta* en pali, *anatman* en sanskrit). Celle-ci s'inscrit dans une thèse plus large selon laquelle rien ne possède d'essence véritable, l'âme ou le soi individuel étant ici

---

144 Dans ce cas, ceux qui ne croient pas à la renaissance pourraient tout simplement se suicider et en finir avec ce monde, sans avoir besoin de méditer ni de changer de comportement.

conçu comme un cas particulier du concept d'essence, c'est-à-dire comme l'essence d'une personne.

La doctrine bouddhiste de l'absence d'essence est née en réaction à une thèse, appelée « éternalisme », apparemment normative dans la philosophie indienne de l'époque, *selon laquelle les « choses » sont constituées d'« essences » éternelles et immuables, des entités substantielles et causalement indépendantes* . Il en va de même pour le cas particulier des âmes.

La doctrine bouddhiste de l'absence d'essences repose sur l'hypothèse que la croyance en de telles « essences », et notamment la croyance en les âmes (en tant qu'essences de notre existence corporelle et mentale), est la cause première de notre emprisonnement dans le samsara (c'est-à-dire notre ignorance et notre souffrance fondamentales), de sorte que son abandon nous conduirait au nirvana (c'est-à-dire nous illuminerait et nous libérerait).

Il existe en philosophie occidentale une théorie très proche de l'éternalisme : la « monadologie » de Gottfried Liebniz. Il s'agissait là, bien sûr, d'une conception ontologique extrême, fondée sur une interprétation simpliste de la prédication, selon laquelle le prédicat est littéralement « contenu dans » le sujet. Autrement dit, tout ce qui est prédicable d'une chose doit faire partie de sa nature, et donc lui être intrinsèquement et propre ; le monde serait ainsi composé d'une multiplicité de substances éternelles, chacune étant une île en soi.

Face à une telle philosophie erronée, la contre-théorie bouddhiste semblerait, *à première vue,* constituer une amélioration louable. Cependant, j'affirme que la théorie de l'éternalisme sert au bouddhisme un leurre philosophique commode. Elle ne relève assurément ni du sens commun ni d'une vision scientifique du monde (que le bouddhisme ignore de fait) ; et la réfutation

bouddhiste représente une autre position extrémiste (dans la direction opposée), qui nie purement et simplement la réalité de toute essence en réduisant tout dans le monde à un enchevêtrement infini de dépendances mutuelles (la théorie de la codépendance ou de l'interdépendance).

Bien que les bouddhistes protestent que leur thèse ne représente pas l'extrême opposé, à savoir le nihilisme, mais une voie médiane entre ces deux extrêmes, il est difficile de concevoir comment on pourrait raisonnablement ne pas la considérer comme une position extrême. Il est vrai qu'il existe deux, voire trois, positions bouddhistes à ce sujet. L'une, attribuée à l'école Theravada, postule un vide absolu (l'extinction dans la méditation) ; une autre, attribuée à l'école Mahayana principale, postule un fondement originel ultime (une sorte de substance spirituelle universelle sous-jacente, bien que pieusement déclarée « vide » ou « néant ») ; et une troisième, revendiquée par les adeptes du Zen, se situe entre les deux positions précédentes (donc, plus « voie médiane »).

De ces trois options, la voie mahayana traditionnelle semble la moins nihiliste, puisqu'elle admet une forme d'existence réelle, à savoir l'existence du « fondement originel ». Logiquement, cette thèse moniste (à laquelle j'adhère personnellement) devrait être classée comme une philosophie éternaliste, car le fondement originel transcende l'impermanence. Des apparences impermanentes en émanent continuellement, mais il est partout et toujours une et même plénitude calme. Ainsi, les deux autres thèses bouddhistes, plus clairement anti-éternalistes, peuvent être raisonnablement considérées comme nihilistes plutôt que comme la voie du milieu.

Le point de vue du bon sens (auquel la plupart d'entre nous adhérons, consciemment ou non) reste assez

neutre sur ces questions. Il s'agit véritablement d'une voie médiane, sans préjugés. Il ne tire aucune conclusion générale hâtive. Il ne réduit pas toute chose à des substances indépendantes ni à des non-substances interdépendantes, mais demeure ouvert à la possibilité que ces deux scénarios extrêmes existent dans le monde réel, ainsi qu'à d'autres possibilités. Sur un plan plus scientifique, ce point de vue commun se confond avec l'approche des « lois de la nature » : l'idée qu'il existe différents degrés d'être et différentes formes de dépendances, qui (dans le domaine physique, du moins, et peut-être dans une certaine mesure dans le domaine mental) s'expriment au mieux par des formules quantitatives.

D'un point de vue ordinaire, il semble exister des « substances » concrètes dans le monde, mais tout n'est pas réductible à ce concept. De plus, les choses substantielles ne sont pas nécessairement permanentes ; elles peuvent se transformer d'une forme à une autre. Or, la physique postule, parmi ses prémisses fondamentales, la loi de conservation de la matière et de l'énergie, c'est-à-dire que la quantité totale de substance physique est constante. Par ailleurs, ce qui est impermanent a une durée de vie. Les choses qui existent doivent exister pendant un certain temps (plus ou moins long) ; elles ne peuvent logiquement être si impermanentes qu'elles n'existent jamais.

En tout cas, le concept d'essence n'est certainement pas, dans notre conception courante, assimilé à celui de substance. Les essences sont rarement des substances, mais généralement des structures ou des processus qui semblent être présents de manière générale et exclusive dans les phénomènes étudiés, et qui servent donc à les définir. Les essences sont habituellement *des abstractions* , c'est-à-dire des intuitions ou des concepts rationnels, plutôt que des perceptions

concrètes ou des objets de perception. L'abstraction revendique la validité de l'intuition sans prétendre être littéralement présente dans la réalité ; bien qu'elle dépende d'un Sujet pour se manifester, elle interprète en principe correctement l'Objet. On ne peut nier l'abstraction en tant que telle sans recourir aux abstractions – une telle position sceptique serait donc logiquement intenable.

Dans la perspective bouddhiste, au contraire, les essences apparentes ou supposées des choses sont *conventionnelles* , voire *purement nominales* , et les âmes ne font pas exception à cette règle. Par « conventionnel » (et plus encore par « nominal »), on entend ici que nous, qui croyons aux essences ou aux âmes, projetons cette idée sur la réalité, alors que celle-ci n'en contient aucune. En épistémologie bouddhiste, les individus utilisent généralement leur esprit de manière conventionnelle (ou sous l'influence néfaste des mots), projetant ainsi sur la réalité des choses qui y sont absentes.

Comment savons-nous (peut-on se demander) que la réalité n'est pas telle qu'elle apparaît à l'esprit ordinaire ? Selon cette théorie, nous le savons grâce à la conscience éveillée. Ainsi, l'épistémologie bouddhiste, tout en invalidant la conscience ordinaire, affirme l'idée optimiste que nous pouvons la transcender et percevoir les choses telles qu'elles sont. On peut, soit dit en passant, comparer et opposer cette conception à l'épistémologie kantienne, qui affirme elle aussi que notre connaissance phénoménale est imparfaite, mais qui, de façon distinctive, place la perfection de la connaissance « nouménale » hors de notre portée. Si la théorie d'Emmanuel Kant est incohérente, la théorie bouddhiste ne l'est pas à cet égard.

Il convient toutefois de bien distinguer l'abstractionnisme ordinaire du conventionnalisme ou du nominalisme bouddhiste. Pour les bouddhistes, comme pour Kant, notre esprit *invente* des abstractions sans aucun fondement objectif ; tandis que dans l'épistémologie rationnelle ordinaire, l'abstraction est *un acte de perspicacité rationnelle* – c'est-à-dire qu'elle rend compte d'un élément objectif, qui n'est pas une pure construction de l'imagination.

Outre cette explication épistémologique, ou rationalisation, de la thèse de l'absence d'âme, les philosophes bouddhistes avancent diverses affirmations et arguments ontologiques. Selon eux, toute chose, y compris les âmes apparentes, est dépourvue d'essence, car elle est impermanente et discontinue. Ils affirment que cela se vérifie aisément et que, de toute façon, on peut le démontrer logiquement – ce qui est d'ailleurs évident pour tout être éveillé.

Concernant l'observation, ils affirment (à l'instar de David Hume plus tard) avoir cherché une âme partout en eux-mêmes sans jamais la trouver. L'âme est donc (pour eux) une illusion propre aux esprits conventionnels, trompés par leur ego (les apparences corporelles et mentales de l'identité) qui leur font croire qu'il existe quelque chose (c'est-à-dire quelqu'un) au centre de toute leur expérience et de toute leur pensée.

Il convient toutefois de préciser qu'il ne s'agit évidemment pas d'une simple observation de l'absence d'âme, mais d'une généralisation tirée de plusieurs échecs dans l'observation positive de l'existence d'une âme. La généralisation de la négation pourrait être juste, mais elle ne possède pas tout à fait le même statut épistémologique qu'une observation positive. L'affirmation de l'absence d'âme n'a rien de nécessaire, ni empiriquement ni logiquement. Du moins, pas du point de vue d'une personne non éclairée ; et il est

difficile d'imaginer comment une personne éclairée pourrait se dispenser d'un recours équivalent à la généralisation.

De plus, nous pouvons critiquer leur raisonnement et leur argumentation plus large en soulignant qu'il est absurde de chercher l'âme dans le domaine phénoménal (c'est-à-dire en référence à des qualités sensibles perçues, comme les vues, les sons, les odeurs, les saveurs, les sensations tactiles, qu'elles soient mentales ou physiques), si l'âme se trouve être une entité non phénoménale (quelque chose d'intuitif, qui n'a en soi aucun aspect phénoménal).

Il convient de préciser que, bien que notre âme soit une substance spirituelle immatérielle au cœur d'une multitude de phénomènes mentaux et physiques, elle n'en est pas l'essence ni la caractéristique déterminante. Notre âme, c'est nous, notre Soi – le sujet de nos cognitions et l'agent de nos volontés et de nos évaluations. C'est une erreur intellectuelle que de tenter de nous identifier à des choses qui nous sont seulement associées. Nous ne faisons pas qu'un avec notre esprit et/ou notre corps, nous ne faisons pas partie de eux, mais nous sommes quelque chose qui les transcende, tout en étant présent en leur sein, les connaissant et interagissant avec eux de diverses manières.

Concernant l'impermanence, les bouddhistes semblent considérer que, puisque notre âme a toujours un commencement apparent (notre naissance) et une fin apparente (notre mort), elle est nécessairement illusoire. Selon eux – reflétant, semble-t-il, la conception générale de la philosophie indienne ancienne –, ce qui est temporaire (ou passager) est nécessairement illusoire ; seul le permanent (ou l'éternel) est réel. De plus, à leurs yeux, rien n'est éternel – ce qui signifie, sans doute, que rien de phénoménal n'est éternel ; car ils croient assurément en

l'éternité de l'éveil ou de la « nature de l'esprit » sous-jacente, ou du « fondement de tout être » – même s'ils affirment que ce substrat universel est en définitive « vide ».

Ce point de vue est toutefois discutable. Être réel, c'est être un fait, c'est-à-dire se produire ou s'être produit. La durée de ce fait, passée ou future, est assurément sans rapport avec son statut de fait. Une illusion est quelque chose que l'on croit être, mais qui ne l'est pas ou ne l'a pas été. Identifier la réalité à l'éternité et l'illusion à l'impermanence revient à confondre deux notions distinctes. Je n'ai jamais rencontré d'argument convaincant justifiant de telles assimilations. Certes, on peut concevoir des illusions éternelles et des réalités transitoires. Ainsi, il convient de considérer que la question de la persistance de l'âme, c'est-à-dire de savoir si l'âme est éternelle ou aussi éphémère que le corps et l'esprit, n'a rien à voir avec sa réalité ou son illusion.

L'argument bouddhiste contre l'âme s'appuie également sur l'idée générale de discontinuité, c'est-à-dire l'idée que tout change constamment et que, par conséquent, rien ne peut être considéré comme « identique » d'un instant à l'autre. Cette idée est présentée comme une observation, mais il s'agit manifestement d'une simple hypothèse, d'une abstraction extrapolée à partir d'une observation. Face au fait observé du changement, on peut tout aussi bien supposer qu'une forme de continuité sous-tend les paires d'instants. Puisque nous ne faisons l'expérience que des instants successifs, la question de savoir si une trace de chaque instant subsiste dans le suivant reste ouverte au débat. Ainsi, parler de discontinuité revient déjà à *présupposer* quelque chose qui dépasse l'observation.

De plus, même face à une discontinuité apparente, on ne peut conclure avec certitude à son existence *réelle* ,

et encore moins à sa validité dans tous les cas. La discontinuité est une *abstraction* de l'expérience ; elle n'en est pas un objet pur. Par ailleurs, le concept de discontinuité *universelle* demeure toujours sujet à caution, car il repose sur une hypothèse inductive, voire, au mieux, sur une simple généralisation. De plus, la cohérence interne de ce concept est incertaine, puisqu'il suppose une *permanence* de la discontinuité dans le temps. Autrement dit, si l'on considère que l'abstraction implique nécessairement une forme de continuité (de l'objet ou du sujet), le concept de discontinuité, poussé à l'extrême, devient contradictoire.

Cette observation est particulièrement pertinente dans le cas de l'âme, qui est ici à la fois sujet et objet. On ne saurait affirmer avec certitude que l'âme est discontinue (c'est-à-dire une succession d'âmes momentanées et distinctes), car une telle affirmation suppose que l'âme possède la capacité de *transcender* la discontinuité au point de percevoir sa propre discontinuité. Autrement dit, pour formuler une telle affirmation, l'âme (en tant que sujet) devrait être *présente dans le temps chevauchant* deux ou plusieurs de ses prétendus instants ou segments (c'est-à-dire l'âme en tant qu'objet). Il s'agit là d'une contradiction manifeste. Ainsi, l'argument bouddhiste en faveur de la thèse de la non-existence de l'âme ne résiste pas à un examen logique rigoureux.

Une autre affirmation bouddhiste concernant l'âme est qu'elle est soumise à la « production conditionnée » ou au « conditionnement » : son existence réelle, en tant qu'unité d'être, en tant que fait, serait impossible isolément, et ne serait possible qu'en relation avec toutes les autres choses (elles-mêmes interdépendantes). Cependant, cette théorie – selon laquelle tout dans l'univers ne pourrait exister qu'en

présence de tout le reste, et qu'un univers plus petit (ne contenant qu'une seule de ces choses, ou certaines mais pas toutes) serait inconcevable – n'est qu'une spéculation ; elle n'est en aucun cas prouvée.

De plus, on peut se demander si cette théorie est cohérente. Si elle est, comme toutes les choses sublunaire, dépendante ou conditionnée – et c'est assurément le cas, notamment en ce qui concerne l'expérience et la pensée humaines –, comment peut-on la présenter comme une vérité universelle et éternelle ? Affirmer que le relatif est absolu paraît paradoxal et sujet à caution. Il faut un absolu sur lequel ancrer le relatif. Prétendre que tout dépend de tout et vice versa revient à affirmer que ce vaste ensemble d'éléments interdépendants est indépendant. Et si cela n'est pas un fait irréductible, alors quelque chose d'autre l'est forcément. On ne peut être un relativiste absolu !

La croyance qu'une chose puisse être « à la fois A et non-A », ou « ni A ni non-A », semble être l'essence même du mysticisme (au sens péjoratif du terme). Prétendre ne rien affirmer est en soi une affirmation – nul ne peut échapper à cette logique. Affirmer que tout est illusoire revient à l'affirmer comme un fait, c'est-à-dire comme quelque chose qui n'est pas illusoire. Affirmer qu'il n'y a rien, aucune personne, au cœur de notre être pourrait sembler, à première vue, logiquement possible, c'est-à-dire non contradictoire – jusqu'à ce que l'on se demande qui énonce cette affirmation et à qui elle s'adresse. Les objets inanimés ne sont pas concernés par de telles questions. Un non-soi ne peut ni être victime d'illusion ni prendre conscience de son illusion. Toute manifestation de cognition, d'évaluation ou de volonté implique un soi.

15. perspectives historiques

Tiré de Réflexions logiques et spirituelles (2008-2009), livre 4, chapitres 12-15, et livre 3, chapitre 21.

1. historicité bouddhiste

Le bouddhisme est apparu dans le nord-est de l'Inde vers le VIe ou le Ve siècle avant notre ère. Il n'est évidemment pas apparu ex nihilo. L'Inde possédait déjà une riche culture religieuse, fondée sur les Védas et les Upanishads, qui a donné naissance à d'autres religions, notamment l'hindouisme.

Il semble historiquement établi que le bouddhisme a été fondé par un homme appelé Siddhartha Gautama, bien que les historiens divergent quant aux dates exactes de sa vie ; la plupart d'entre eux, en Inde et en Occident, suggèrent qu'il a vécu entre 563 et 483 avant notre ère, d'autres, au Japon, suggèrent entre 448 et 368 avant notre ère.[145]

Quoi qu'il en soit, il semble raisonnable de supposer que le bouddhisme a débuté avec les enseignements de cet homme et qu'il s'est développé et a évolué au fil du temps. Il ne s'ensuit pas, bien sûr, que tous les récits qui nous sont parvenus à son sujet soient historiquement véridiques, ni que toutes les déclarations faites en son nom aient été réellement prononcées ou sous-entendues par lui.[146]

---

145 Selon l'Encyclopædia Britannica.

146 L'exemple suivant illustre l'inexactitude de la transmission d'informations par la tradition : Dogen écrit à un moment donné (p. 242) : « Cela fait deux deux cents ans que le Bouddha a atteint le parinirvana » ; en supposant qu'il

Plus important encore sur le plan philosophique est la question de savoir si l'affirmation de cet homme concernant son « éveil et sa libération complets » est vraie ou non. Aucun historien ne pourra jamais répondre à cette question. Il n'est pas inconcevable qu'une telle expérience et un tel événement métaphysique soient humainement possibles, mais il serait difficile de le prouver ou de le réfuter. Celui qui revendique un tel statut de « Bouddha » ne peut être véritablement compris et justifié que par une autre personne jouissant du même privilège ; et tous les autres ne peuvent que l'accepter par la foi, ou refuser de le faire.

Comme pour tout témoin, celui-ci était présent et a vu et entendu ce qu'il affirme ; mais ceux qui n'étaient pas là doivent encore décider s'ils croient ou non son témoignage. Son témoignage étaye l'hypothèse, sans toutefois la prouver définitivement. Il faut envisager la possibilité qu'il ait mal compris, qu'il se soit trompé, qu'il ait exagéré ou menti pour impressionner ou manipuler autrui, ou encore que les récits le concernant aient été ou soient déformés. De telles choses arrivent, même aujourd'hui ; et autrefois, la frontière entre réalité et fiction était peut-être encore plus ténue.

Malgré les hypothèses qui peuvent être formulées, il semble juste de continuer à appeler cet homme, par convention, le « Bouddha » (c'est-à-dire l'Éveillé). Dans la mesure où la doctrine du bouddhisme repose sur la foi en certaines possibilités métaphysiques, elle doit être considérée comme une religion. Pour autant, elle comporte des réflexions et des analyses très

---

ne s'agisse pas d'une erreur de traduction ou d'une erreur typographique, et considérant que ce texte a été écrit en 1246 de notre ère, Dogen s'est trompé d'environ 500 ans !

philosophiques, et peut donc également être considérée comme une philosophie.

Cette tradition philosophique est très vaste et variée, et sujette à des interprétations très divergentes. Je ne prétends pas connaître plus qu'une infime partie de ce domaine d'étude, mais je me sens néanmoins légitime de partager mes réflexions sur les quelques connaissances que j'en ai. On pourrait y voir, pour commencer, le récit de l'assimilation ou du rejet progressif des idées bouddhistes par un homme. Mais surtout, je me sens obligé de commenter en raison des outils logiques originaux et approfondis que je mobilise.

On m'a parfois reproché ma critique de la philosophie de Nagarjuna, en m'accusant de ne pas l'avoir fidèlement représentée. Ma réponse est toujours la même : bien que je ne puisse garantir que mes arguments s'appliquent parfaitement à la philosophie de Nagarjuna telle qu'elle est réellement, je maintiens leur pertinence quant aux idées que j'ai présentées sous l'appellation de « philosophie de Nagarjuna ». D'un point de vue philosophique, mes arguments sont intéressants et valables, même si, d'un point de vue historique, certaines questions restent en suspens. Quoi qu'il en soit, les historiens ont eux aussi des interprétations divergentes.

La philosophie s'intéresse aux idées, et la question de savoir précisément qui les a proposées et quand importe peu. Un philosophe (X) peut représenter, analyser et critiquer une idée sans avoir à démontrer une exactitude absolue quant à la conformité de sa formulation avec la formulation originale d'une figure historique (Y). Dès lors que l'on comprend que c'est l'idée telle qu'elle est représentée ici et maintenant qui est considérée et discutée, l'exposé proposé est philosophiquement respectable. Les historiens peuvent

débattre de la correspondance exacte entre l'exposé de X et l'idée initiale de Y, ainsi que de la pertinence de l'analyse de X pour la philosophie de Y, mais il s'agit là d'un débat historique, non philosophique.

Concernant la crédibilité du bouddhisme, on peut également s'interroger du point de vue spécifique du judaïsme (et de ses religions dérivées : le christianisme, l'islam et leurs dérivés respectifs). Une question cruciale serait : si l'affirmation du bouddhisme quant à l'éveil et à la libération est vraie, comment expliquer qu'une telle avancée spirituelle majeure n'ait jamais été prédite ni mentionnée dans la Bible hébraïque et les ouvrages postérieurs ? Une autre question serait : si le Bouddha a atteint un tel niveau de conscience, comment se fait-il qu'il n'ait jamais rencontré Dieu, ni même fait mention d'une telle rencontre ?

Ce sont bien sûr des questions qui concernent ceux qui choisissent d'adhérer aux croyances juives (ou chrétiennes ou musulmanes), car le bouddhiste considérerait simplement l'incapacité des traditions judaïques à prévoir ou à remarquer l'éveil du Bouddha, ou l'incapacité du Bouddha à reconnaître Dieu, comme un problème qui leur est propre et non le sien.

Personnellement, je préfère rester ouvert aux deux points de vue et mettre l'accent sur les enseignements positifs des deux camps, plutôt que d'insister sur les conflits entre l'Orient et l'Occident. Il est historiquement avéré que différentes composantes de l'humanité ont évolué spirituellement de manières diverses – et cela pourrait bien être la volonté divine. Notre évolution se poursuit et nous pourrons tous parvenir à un consensus. Nous avons assurément beaucoup à apprendre les uns des autres et à nous enrichir mutuellement ; la phase actuelle de mondialisation peut d'ailleurs nous être spirituellement profitable à tous.

2. À propos de l'idolâtrie bouddhiste

La lecture de certains commentaires historiques de Mu Soeng, comme celui-ci, me conforte dans ma conviction que le bouddhisme n'est pas originellement et intrinsèquement idolâtre.[147]

> « Pour les Sthaviras, le Bouddha Shakyamuni était un personnage historique, un grand maître mais non une divinité. Les Mahayanistes, en revanche, voyaient le Bouddha comme un principe transcendantal plutôt que comme un simple individu dans le monde phénoménal. » (p. 19.)

---

147 Notez que mon emploi de ce terme n'a pas pour but de dénigrer le bouddhisme dans son ensemble ni les bouddhistes en général. Mon inquiétude face à l'« idolâtrie » est bien sûr l'expression de mes racines et valeurs juives (à commencer par les deux premiers commandements du Dix Commandement). J'avoue franchement que je trouve de tels comportements futiles et superflus. Néanmoins, j'éprouve également un grand respect et une profonde admiration pour les croyances et pratiques bouddhistes essentielles. Lorsque je lis les récits ou les écrits des anciens maîtres bouddhistes, je suis aisément convaincu qu'il s'agissait de grandes âmes, profondément morales et d'une grande profondeur spirituelle. De plus, mon opposition à l'idolâtrie ne m'empêche pas d'apprécier la valeur artistique des statues et des temples bouddhistes, dont certains (notamment Angkor) ont été visités. Peut-être devrions-nous donc dire que le bouddhisme (comme le christianisme) mérite le respect *malgré* les formes d'idolâtrie (déification des personnes et culte des statues) qui lui sont parfois associées. Certes, les Juifs du moins doivent toujours rester vigilants et veiller à ne pas se laisser entraîner dans quoi que ce soit qui puisse suggérer l'idolâtrie.

Cela confirme que la déification de ce maître de chair et de sang est un événement tardif dans l'histoire du bouddhisme, survenant plusieurs siècles après les faits. Il convient de souligner que cette déification était logiquement *en contradiction avec* le message essentiel de Siddhartha Gautama (le fondateur du bouddhisme).

Pourquoi ? Parce que le message de ce maître était que lui, *un simple être humain* , était capable de transcender le samsara (le cycle des renaissances) et d'atteindre le nirvana (l'état de liberté). S'il s'avérait que cet homme n'était en réalité *pas un homme, mais un « dieu »* destiné à sauver l'humanité, alors la démonstration concrète de la possibilité *pour les humains* de se libérer du cycle des naissances et des morts n'aurait jamais eu lieu !

Si, comme l'ont dépeint les bouddhistes postérieurs, il était un dieu, alors sa condition existentielle essentielle n'était pas comparable à celle d'un homme, et l'on pourrait affirmer que son accomplissement était inimitable. Le sens profond de son histoire réside dans le fait qu'un être humain ordinaire peut, par sa propre intelligence et ses propres efforts, même sans la supervision d'un maître accompli [148], développer la compréhension et se libérer définitivement de toute souffrance. Modifier cette histoire, c'est en passer à côté de l'essentiel.

Certains affirment, bien sûr, que, bien qu'il ne fût pas un dieu incarné à sa naissance, il devint « divin » en

---

148 Voir le *Dhammapada,* v. 353 : « J'ai trouvé moi-même la voie. Qui appellerai-je Maître ? » L'auteur (vraisemblablement le Bouddha) ajoute : « À qui enseignerai-je ? » – suggérant que cette réalisation ne peut pas simplement être enseignée, comme les mathématiques ou l'anglais.

atteignant l'état de bouddha, et plus encore à la fin de sa vie (lorsqu'il entra dans *le parinirvana*). Cette interprétation des événements est toutefois postérieure et motivée par la dévotion.

> « …l'essor du dévotionnalisme dans le Mahayana. …vers le début de notre ère, dans le nord-ouest de l'Inde, sous influence grecque et méditerranéenne, les premières statues de Bouddha furent sculptées. Dans le bouddhisme ancien, comme dans la littérature contemporaine des Upanishads, l'idée d'un culte de la personnalité était mal vue. Dans l'Inde ancienne, la vénération d'une personne sainte prenait la forme du culte d'un sanctuaire commémoratif (stupa) plutôt que d'une image physique. » (p. 91)

À l'origine, le bouddhisme n'était pas une religion de dévotion, mais de moralité et de méditation. Il ne consistait pas à vénérer le Bouddha (comme un dieu, ou plus tard comme Dieu), ni une multitude de Bouddhas, mais à suivre son exemple (en tant qu'explorateur et maître spirituel accompli). De plus, l'adoration des statues (en tant que forme spécifique de dévotion) représentant le Bouddha et d'autres figures du panthéon bouddhique semble être un phénomène distinct et postérieur.

Comme le suggère la citation précédente, il se peut que l'idolâtrie n'ait pas été une pratique religieuse indigène à l'Inde, mais importée d'Occident. On aurait pu supposer que l'idolâtrie était une coutume culturelle ancienne en Inde (vu sa prévalence actuelle), mais les

historiens n'ont apparemment [149]trouvé aucune preuve à l'appui de cette hypothèse. Il n'en demeure pas moins vrai que dans des régions d'Asie plus au nord et à l'est, l'hindouisme ou d'autres formes d'idolâtrie ont pu précéder l'arrivée du bouddhisme, et que ce dernier s'est simplement adapté à ces pratiques.

À cet égard, il convient probablement de distinguer les mouvements géographiques du bouddhisme Theravada et du bouddhisme Mahayana. Le bouddhisme Mahayana, étant lui-même relativement plus idolâtre dès ses origines, s'est plus facilement intégré aux idolâtries locales préexistantes ; tandis que le bouddhisme Theravada, bien que relativement moins idolâtre à l'origine, a préféré commencer par tolérer les coutumes locales rencontrées, les considérant comme faisant partie des faiblesses humaines auxquelles il devait faire face pour parvenir progressivement à la libération.

Nous pouvons ici citer Stephen Batchelor [150]à propos du Tibet au IXe siècle, pour illustrer le mouvement et l'adaptation du bouddhisme :

> « La présentation du bouddhisme par Padmasambhava à travers les divinités et les forces tantriques a trouvé un écho profond et réceptif auprès des Tibétains. La popularité

---

149 D'après le récit de Mu Soeng. Notez que dans mon *ouvrage *L'Illogisme Bouddhiste** , chapitre 10, j'ai supposé que le culte des statues en Inde était antérieur à l'avènement du bouddhisme. Quoi qu'il en soit, l'idolâtrie est un concept vaste qui ne se limite pas au culte des statues. Elle englobe toutes les formes de culte polythéiste, et même l'idée d'une incarnation d'un Dieu unique. En ce sens, du moins, la culture religieuse de l'Inde (à savoir le védisme) qui a précédé le bouddhisme était certainement idolâtre.

150 Dans son introduction.

> grandissante qui s'ensuivit pour la pratique tantrique s'explique probablement par la disposition spirituelle innée des Tibétains à être plus sensibles aux vérités religieuses incarnées et personnifiées. Ainsi, les enseignements du bouddhisme prirent vie pour les Tibétains et cessèrent d'être de simples idées et doctrines abstraites. » (p. 48)

Chaque peuple ou culture, à un moment donné de l'histoire, possède ses propres prédispositions spirituelles. Celles-ci déterminent en partie ce qu'il acceptera comme apports culturels, comment il l'interprétera et ce qu'il ignorera ou rejettera. On peut également l'illustrer par l'exemple du Tibet. Ainsi, Batchelor écrit :

> « Les Tibétains semblent être restés totalement insensibles aux enseignements des deux grandes traditions doctrinales qui prospéraient de l'autre côté de la frontière, en Chine. Ils ignoraient également la tradition des commentaires qui prévalait dans les écoles Theravada du Sri Lanka et d'Asie du Sud-Est. Pourtant, l'exemple le plus frappant de la résistance des Tibétains aux autres formes de bouddhisme se trouve dans leur réaction à la tentative d'introduction de l'école Ch'an (Zen) venue de Chine au VIIIe siècle. » (p. 64)

La critique formulée ci-dessus à l'encontre du Mahayana trouve peut-être une exception dans le cas du bouddhisme Ch'an (Zen). Bien que tous les centres de méditation Zen modernes que j'ai visités exposent des statues du Bouddha, la philosophie du Zen est

essentiellement non dévotionnelle, voire anti-dévotionnelle. Ceci peut être confirmé textuellement, par exemple par l'extrait suivant du *Sermon du Sang,* traditionnellement attribué à Bodhidharma[151] :

> « Mais les personnes égarées ne réalisent pas que leur propre esprit est le bouddha. Elles cherchent sans cesse à l'extérieur. Elles n'ont de cesse d'invoquer ou de vénérer des bouddhas… Ne vous laissez pas aller à de telles illusions… Même si un bouddha ou un bodhisattva apparaissait soudainement devant vous, il n'y a point lieu de le vénérer. Notre esprit est vide et ne contient aucune forme de ce genre… Pourquoi vénérer des illusions nées de l'esprit ? Ceux qui vénèrent ignorent, et ceux qui savent ne vénèrent pas. » (p. 25, 27)

Ce passage démontre clairement que l'attachement aux visions religieuses, et a fortiori aux représentations, est antithétique à la croyance bouddhiste fondamentale. Dans le *Sermon de la Percée* , répondant à la question de savoir si la « réalisation de statues » et autres pratiques externes apparemment enseignées dans certains sutras sont utiles pour atteindre l'éveil, le maître zen répond qu'il ne s'agit que de « métaphores » ; il explique :

---

151 Le fondateur indien présumé du bouddhisme Ch'an en Chine (*vers* 490-528 apr. J.-C.). Certains chercheurs modernes attribuent ce sermon à des moines postérieurs, peut-être de l'école Zen de la Tête de Bœuf, qui connut son apogée aux VIIe et VIIIe siècles, selon Red Pine, le traducteur, bien qu'il adhère à l'attribution traditionnelle (voir son introduction).

> « La forme sublime du Tathagata ne peut être représentée par du métal. Ceux qui recherchent l'éveil considèrent leur corps comme la fournaise, le Dharma comme le feu, la sagesse comme l'artisanat, et les trois ensembles de préceptes et les six paramitas comme le moule. Ils fondent et raffinent en eux la véritable nature de bouddha et la versent dans le moule formé par les règles de la discipline. Agissant en parfaite harmonie avec l'enseignement du Bouddha, ils créent naturellement une image parfaite. » (p. 95-96)

Remarquez bien l'expression « en elles-mêmes ». À plusieurs reprises, il insiste sur la redondance et l'inutilité de telles œuvres et actions extérieures ; l'essence de la Voie réside dans le travail sur soi-même, de l'intérieur.

Aujourd'hui encore, certains bouddhistes, du moins certains maîtres zen, semblent rejeter le culte des idoles. Citons par exemple la déclaration de Shunryu Suzuki :

> « Dans notre pratique, nous n'avons pas d'objet de culte particulier. … Joshu, un grand maître zen chinois, a dit : « Un Bouddha d'argile ne peut traverser l'eau ; un Bouddha de bronze ne peut passer à travers une fournaise ; un Bouddha de bois ne peut traverser le feu. » » (p. 75.)

3. messianisme bouddhiste

Mu Soeng écrit également :

> « La notion de bouddhas du passé était très probablement acceptée même du vivant de Shakyamuni… Au premier siècle de notre ère, …la notion de bouddhas passés et futurs semble avoir été bien établie. On ne peut que spéculer sur l'influence que le concept de sauveur du monde à venir (*sayosant*), issu du zoroastrisme persan, a pu exercer sur ces développements. » (p. 55)

Concernant l'idée d'un sauveur du monde, c'est-à-dire l'idée messianique, je ne crois pas qu'elle ait été importée. Il est intrinsèque au bouddhisme, presque une évidence, que le Bouddha Shakyamuni [152], en trouvant sa propre voie vers l'Éveil (si tant est qu'il l'ait trouvée) et en la transmettant ensuite, ait ouvert la voie à toute l'humanité et lui ait montré le chemin du salut. Par définition, son accomplissement (s'il a réellement eu lieu) est extraordinaire et d'une portée universelle.

La légende raconte qu'il aurait pu se contenter de sa propre libération du samsara ; mais, par compassion (*karuna*) pour les autres êtres sensibles, il choisit de retarder son départ final (*parinirvana*) afin de les aider d'abord. On peut donc le considérer comme un être altruiste, désireux de sauver autrui, et admettre que le bouddhisme, dès ses origines, nourrissait d'ambitieux desseins sotériologiques.

Cela ne signifie pas pour autant que la percée de Shakyamuni ait été nécessairement unique. Rien ne

---

[152] Ce nom signifie simplement « le sage de Shakya », en référence à son lieu d'origine.

permet d'exclure la possibilité qu'il y ait eu des Bouddhas avant lui ou qu'il y en ait après lui. Au contraire, si l'on admet que l'accomplissement de Shakyamuni était « naturel » (au sens large, permettant le dépassement de la nature immanente, c'est-à-dire de l'identité physique et mentale), on peut s'attendre à ce que l'existence de Bouddhas, passés et futurs, soit possible et probable.

Shakyamuni fut peut-être le premier, ou bien d'autres l'ont précédé, mais leur existence et leurs enseignements n'ont laissé aucune trace historique. Quant aux bouddhas ultérieurs, le simple fait que Shakyamuni ait enseigné laisse supposer qu'il considérait que d'autres pouvaient également atteindre l'état de bouddha.

Dans cette perspective, l'idéal mahayana du bodhisattva apparaît comme un développement parfaitement naturel. Par son altruisme, en retardant son *parinirvana* pour enseigner, le Bouddha a donné l'exemple de cette pratique. Cependant, avec le temps, l'idéal du bodhisattva a peut-être été poussé à l'extrême. Comme le souligne Mu Soeng :

> « On pensait que le bodhisattva incarnait non seulement un esprit de compassion, mais aussi celui de la souffrance volontaire. Parfois, la résolution du bodhisattva s'exprimait en des termes presque chrétiens. L'idée du sauveur souffrant existait peut-être sous une forme ou une autre au Moyen-Orient avant l'avènement du christianisme, mais elle n'est apparue dans le bouddhisme qu'après l'ère chrétienne. Le bodhisattva souffrant ressemble tellement à la conception chrétienne de Dieu sous la forme de Jésus qui a donné sa vie pour les autres qu'on ne peut écarter la possibilité que le bouddhisme

> ait emprunté cette doctrine au christianisme, qui était florissant en Perse à partir du IIIe siècle de notre ère. » (p. 55)[153]

À mon avis, l'enseignement originel du bouddhisme ne justifie guère cette évolution. Bien que Shakyamuni ait donné l'exemple de l'altruisme, il ne l'a pas poussé jusqu'à l'extrême du sacrifice personnel, c'est-à-dire de grandes souffrances pour autrui. Cette notion pourrait même être perçue comme antithétique au bouddhisme originel, qui vise précisément à éliminer et à éviter la souffrance. Son enseignement était positif, destiné à apporter santé et bonheur, et non à causer des difficultés. Le Bouddha demeura serein toute sa vie, selon les témoignages.

Il convient peut-être ici de distinguer deux manières de souffrir pour autrui. Une personne désirant aider les autres peut accepter de souffrir de façon incidente ou accidentelle dans cette entreprise. La souffrance encourue n'est pas *en soi* le moyen d'atteindre le but, mais seulement un effet secondaire malheureux. Par exemple, un héros de guerre se jette le premier dans la bataille, espérant ouvrir la voie à ses camarades ; il sait qu'il risque d'être tué ou blessé, mais ce n'est pas son

---

153 La Trinité chrétienne est une autre doctrine qui présente un parallèle frappant avec le bouddhisme, à savoir le *trikaya* (les trois corps du Bouddha). La ressemblance entre « Père, Saint-Esprit et Fils » (mentionnés dans Matthieu 28:19 et 2 Corinthiens 13:14) et « *dharmakaya* , *samboghakaya* et *nirmanakaya* » (voir Mu Soeng, p. 89-90) est remarquable, même si certaines différences peuvent être relevées. Là encore, la question de savoir s'il y a eu une influence dans un sens ou dans l'autre, ou s'il s'agit d'une réponse similaire de l'intellect humain au même problème d'unification, reste ouverte. Le judaïsme, quant à lui, ne recourt pas à une conception trinitaire de Dieu.

intention ; au contraire, plus il en sort indemne, mieux c'est (car il peut alors continuer le combat).

Plus prosaïquement, on peut porter le sac de courses d'une vieille dame pour soulager ses douleurs musculaires. L'idéal chrétien n'est pas celui-ci, mais plutôt celui de « prendre sur soi la souffrance d'autrui ». Cela signifie non seulement alléger le fardeau des autres (qui leur cause des souffrances), mais aussi ressentir leur souffrance à leur place. Jésus sur la croix est représenté souffrant *à la place des* pécheurs, afin qu'ils n'aient pas à payer le prix de leurs péchés. C'est une conception particulière de l'altruisme, dont je doute qu'elle ait été initialement prévue dans le bouddhisme.

Je ne vois pas en quoi la souffrance, en tant que telle, puisse être utile à qui que ce soit. Pour libérer autrui de la souffrance, il faut neutraliser les causes de cette souffrance. Une telle intervention peut parfois engendrer de la souffrance pour soi-même – et il est aisé d'apprécier la vertu, la valeur et la beauté de tels actes désintéressés. Si l'on prend conscience de la relativité et de l'impermanence de ce monde, on ne craint pas un tel sacrifice personnel. Mais ce n'est pas la souffrance elle-même qui soulage celui qu'on aide, mais l'efficacité de l'action. Le rôle du bodhisattva n'est pas de souffrir, mais d'agir efficacement [154].

---

154 Souffrir en aidant autrui n'est pas forcément la preuve d'une bonté exceptionnelle ; c'est souvent simplement un signe d'incompétence. Il arrive que des risques soient pris, pouvant entraîner des souffrances, des dommages ou une destruction personnelle, mais cela est généralement dû à un manque de compétences. La tragédie, quant à elle, révèle souvent une certaine faiblesse et un échec.

4. Assimiler le bouddhisme

La diffusion du bouddhisme en Occident engendrera forcément des changements à bien des égards. Shunryu Suzuki [155]l'a d'ailleurs reconnu lorsqu'il a déclaré à ses élèves : « Ici, en Amérique, nous ne pouvons pas définir le bouddhisme zen de la même manière qu'au Japon… Vous êtes en passe de découvrir un mode de vie qui vous corresponde. »

Ce phénomène ne serait pas propre au bouddhisme, mais concerne toute religion ou production culturelle. On peut observer, par exemple, la diffusion du christianisme en Afrique, en Amérique du Sud et en Asie. Dans chaque cas, on constate des différences notables par rapport à la forme européenne originelle. De fait, même chez les Européens (et les Nord-Américains), le christianisme se manifeste de diverses manières. Il en va de même pour le bouddhisme en Asie, et l'on peut s'attendre à ce qu'il en soit de même pour le bouddhisme en Amérique du Nord et en Europe.

Comment le bouddhisme s'est-il diffusé vers l'ouest ? Tout d'abord, les Européens entrèrent en contact avec le bouddhisme (et d'autres religions orientales) en Asie. Certains, curieux et désireux d'apprendre, rapportèrent en Europe des enseignements oraux, des pratiques et des textes. Ils donnèrent des conférences et publièrent des articles et des livres, transmettant ainsi les idées bouddhistes. Les documents furent traduits avec le plus grand soin, tant par des Occidentaux que par des Orientaux. Finalement, certains Orientaux vinrent en Europe et en Amérique du Nord pour enseigner en personne.

---

155 P. 133.

La traduction est impossible sans interprétation. Chaque enseignant est porteur d'une grande part de tradition, mais aussi d'une part d'interprétation personnelle. Inévitablement, lorsqu'une religion ou un produit culturel arrive dans une nouvelle région ou un nouveau pays, il se mêle quelque peu à la culture locale, donnant naissance à une nouvelle variation sur le thème [156]. Si puristes que soient les destinataires, leur vision est forcément influencée, dans une certaine mesure, par leurs antécédents culturels. Cela vaut pour les peuples comme pour les individus.

Certains choisissent ce qui leur plaît dans l'importation, tandis que d'autres s'efforcent d'adopter une approche orthodoxe. Mais quelles que soient les apparences, ce qui se passe en chacun de nous est un processus courant d'assimilation de nouvelles idées. Chacun doit intégrer cette nouvelle perspective en fonction de ses propres paramètres psychologiques et intellectuels. Dans certains cas, un certain rejet survient tôt ou tard ; dans d'autres, les besoins de l'individu sont largement satisfaits.

Mes écrits sur le bouddhisme peuvent donc être considérés comme le compte rendu de mes réactions personnelles, en tant que philosophe occidental et juif, et plus particulièrement en tant que logicien, face à ce courant d'idées émergent, à un moment et un endroit précis. Je ne me tiens pas à l'écart, perché sur un piédestal. Je ne prétends ni à la supériorité ni à l'omniscience, mais je partage simplement mes réflexions – en évaluant, critiquant, louant, rejetant, adaptant et combinant franchement les idées selon ce qui me semble pertinent. N'aimant ni être dupé ni intimidé, je m'efforce de ne rien tenir pour acquis ;

---

156 Un exemple intéressant, de par son éclectisme manifeste et extrême, est la religion Cao Dai au Vietnam.

mais je garde l'esprit ouvert et une humble volonté d'apprendre.

J'ai assurément beaucoup appris au fil du temps, et j'ai souvent été agréablement surpris et touché. Je suis toujours reconnaissant pour toute connaissance, sagesse ou vertu qui m'est transmise. Le bouddhisme – et l'Orient en général – ont assurément beaucoup à nous apprendre. Je ne crois cependant pas qu'il soit omniscient et imperméable aux critiques et aux remarques. Je crois fermement que la convergence philosophique et spirituelle entre l'Orient et l'Occident peut être bénéfique aux deux camps ; il ne s'agit pas d'un échange à sens unique. Avec la maturité, nous pouvons élaborer ensemble une compréhension et une orientation communes.

5. Raison et spiritualité

Dans le judaïsme, les rabbins pratiquent consciemment la non-contradiction (et les autres lois de la pensée) dans la plupart de leurs discours ; mais dans certains cas, ils abandonnent cette vertu.

Par exemple, il arrive souvent que des commentateurs aussi reconnus proposent des interprétations divergentes d'un même texte ; néanmoins, leurs deux positions sont considérées comme traditionnelles et vraies afin d'éviter toute suggestion qu'un rabbin important puisse se tromper. Dans de tels cas, on justifie ce point en affirmant que la diversité, voire la contradiction, des perspectives contribue à approfondir et à enrichir la compréhension globale du texte. Dans un contexte non juridique (*haggadah*), il n'y a de toute façon pas d'urgence à trancher ; tandis que dans

un contexte juridique (*halakhah*), la décision est souvent prise à la majorité [157].

De plus, comme je l'ai démontré dans mon *ouvrage *Logique judaïque** , certains principes herméneutiques employés dans le Talmud ne sont pas conformes à la logique syllogistique ; certains aboutissent à une conclusion *fallacieuse* , voire contradictoire. Dans ces cas, l'absurdité se manifeste sur un plan formel, au sein d'un même raisonnement (plutôt que par rapport à des approches conflictuelles) ; pourtant, la conclusion est souvent acceptée comme loi, car cette forme de raisonnement (erronée) est considérée comme traditionnelle et d'origine divine.

Il est toutefois intéressant de noter à cet égard qu'il existe une loi talmudique [158]concernant deux personnes qui trouvent un châle de prière et le présentent ensemble au tribunal rabbinique, chacun le revendiquant comme leur propriété (selon le principe du « qui trouve garde ») ; ces personnes ne sont pas autorisées à jurer toutes les deux l'avoir trouvé en premier, car ces serments seraient contradictoires et cela ferait de l'un d'eux au moins un usage vain du nom de Dieu (un péché grave).

Cette loi judaïque montre que les rabbins sont finalement contraints d'admettre que la loi logique de non-contradiction est contraignante, c'est-à-dire qu'elle reflète la réalité objective.

De même, dans le bouddhisme, de nombreux maîtres insistent sur l'importance de garder les pieds sur terre,

---

157 Bien que, dans certains cas, des siècles plus tard, des groupes de Juifs dispersés puissent suivre des interprétations différentes de la même décision.

158 Je ne peux malheureusement pas trouver la référence exacte dans la Mishna pour le moment, mais j'ai entendu deux rabbins en parler.

même lorsque l'on a la tête tournée vers le ciel. Ils enseignent que la loi du karma ne doit être ni ignorée ni niée [159]– autrement dit, il ne faut pas agir comme si les lois de la nature n'existaient pas et que tout était permis. Agir de manière irresponsable est insensé, voire criminel. J'y inclurais le respect des lois de la pensée ; car sans la conscience, l'harmonie et la clarté qu'elles imposent, un sain respect de la causalité serait impossible.

Il est important, à ce stade de l'histoire de la philosophie, de comprendre le danger que représente le rejet de toutes les lois de la pensée, ou même de certaines d'entre elles. Face à l'afflux actuel de philosophies orientales, et notamment du bouddhisme, certains aspirants philosophes et logiciens sont tentés (peut-être par suite de lectures superficielles) d'adopter des positions provocatrices, afin de paraître à la mode et avant-gardistes. Mais tout en prédisant que la philosophie occidentale s'enrichira considérablement de cet apport, je mets en garde contre un abandon total de notre rationalité, qui ne peut avoir que des conséquences destructrices pour l'humanité.

La logique est l'une des grandes qualités de l'homme, un aboutissement de l'évolution. Mais il est vrai que la logique seule, sans méditation, sans morale et sans autres valeurs humaines, ne peut révéler le meilleur de l'homme. Prise isolément, elle peut conduire, et conduit parfois, à des conceptions étriquées et stériles, et à des personnalités atrophiées. Mais en dernière analyse, ces

---

159 Je vous donne par exemple Dogen, qui, citant Baizhang (« ne pas ignorer la cause et l'effet »), Nagarjuna (« ne pas nier la cause et l'effet dans ce monde… dans le domaine de la pratique »), Yongjia (« la compréhension superficielle du vide ignore les causes et les effets ») et d'autres, dénonce « ceux qui nient la cause et l'effet » (pp. 263-9).

personnes sont simplement pauvres d'esprit ; leur état n'est pas imputable à la logique en tant que telle. En réalité, elles la comprennent mal ; elles en ont une vision erronée, généralement trop déductive et insuffisamment inductive.

Les maux actuels de notre société ne sont pas dus à un excès de logique. Au contraire, notre société est de plus en plus caractérisée par l'illogisme. Nombre de médias, de politiciens et d'éducateurs déforment la vérité à leur guise, et les gens se laissent tromper faute de la capacité logique ou de la formation nécessaires pour démasquer les mensonges et les manipulations. La rationalité ne signifie pas être borné, rigide ou fermé d'esprit, comme le prétendent ses détracteurs ; elle signifie, au contraire, s'efforcer d'atteindre ou de maintenir un équilibre spirituel. Renoncer à la raison, c'est s'exposer à la maladie mentale et à la désintégration sociale. Poussée à l'extrême, la déraison serait une recette infaillible pour la folie et le chaos social.

La réponse d'Aristote à l'irrationalité consistait en réalité à entraîner et à perfectionner notre raison. Je ne crois pas qu'il s'agisse de la solution unique et complète à la condition humaine, mais elle fait assurément *partie d'* une solution plus globale. La logique n'est qu'un outil qui, comme tout outil, peut être inutilisé, sous-utilisé, mal utilisé ou détourné de son usage initial. La logique ne peut produire qu'une opinion, mais, comme je l'ai dit précédemment, elle contribue à formuler la meilleure opinion possible compte tenu des connaissances disponibles à un moment et un endroit donnés. Ce n'est pas de la magie : c'est un travail acharné qui exige beaucoup d'études.

Le rationalisme est parfois confondu à tort avec le scientisme, cet état d'esprit rigide et ce système de

croyances étroit qui, selon certains, conduit l'humanité à l'impasse spirituelle du matérialisme et de l'amoralité. Partant de cette fausse idée, certains voudraient se débarrasser du rationalisme, le percevant comme un obstacle à l'épanouissement spirituel. Or, la rationalité est au contraire synonyme de santé mentale et d'équilibre. C'est refuser de se laisser abuser par les plaisirs sensuels – ou les chimères spirituelles. C'est rester lucide et ouvert en toutes circonstances.

Il convient ici de souligner l'importance de l'attitude scientifique, au sens le plus noble du terme. D'emblée, il ne faut pas considérer comme données brutes plus que ce que l'on a soi-même vécu. Comprendre intellectuellement les récits d'éveil du Bouddha ou d'autres personnes ne signifie pas avoir soi-même vécu cet événement supposé ; de telles informations indirectes doivent toujours être accueillies avec prudence. Il ne faut pas confondre foi et science ; de nombreuses croyances, compatibles avec la science, peuvent être acceptées par la foi, mais elles doivent être considérées comme telles.

Il est important de noter que cela ne signifie pas que nous devions nous accrocher indéfiniment aux apparences comme à la seule et ultime vérité. Il se peut fort bien qu'il existe un niveau de réalité « nouménal » au-delà de notre expérience ordinaire et des conclusions rationnelles que nous en tirons habituellement. Néanmoins, nous avons le devoir logique de prendre au sérieux notre expérience et notre raisonnement actuels, jusqu'à ce que nous entrions personnellement en contact avec ce qui est censé se trouver au-delà. Ceux d'entre nous qui n'ont pas atteint le nouménal sont peut-être fondamentalement « ignorants » (selon le bouddhisme), mais nous serions insensés de nier notre expérience et notre logique actuelles avant d'avoir atteint ce niveau de réalité.

La sagesse est une quête humble et permanente. Nombre de philosophes et de mystiques commettent l'erreur de rechercher une réponse immédiate et irréfutable à toutes les questions possibles. Ils ne peuvent accepter la faillibilité humaine et la nécessité de composer avec elle, en s'approchant progressivement de la vérité. Je suggère que, même dans la réalisation ultime, nous sommes tenus d'évaluer notre expérience et de déterminer sa nature.

L'approche phénoménologique et la logique inductive constituent donc une méthode modeste et sans prétention. L'important est de rester lucide en toutes circonstances et de ne pas se laisser emporter par les apparences, ni pire encore par les fantasmes. Même après des expériences méditatives marquantes, il ne faut pas perdre de vue le reste de son expérience, mais évaluer avec soin, le moment venu, ses intuitions dans un contexte plus large. La logique n'est pas un obstacle à la vérité, mais le meilleur moyen de ne pas s'éloigner imprudemment de la réalité. La rationalité est sage.

16. La doctrine des cinq skandhas

Extrait d'un ouvrage à paraître, cet essai a été initialement publié en 2016 sous forme d'aperçu sur le blog de l'auteur. En voici les sections 1 et 2.

Dans cet essai, je propose une analyse critique de la doctrine bouddhiste des « cinq skandhas ». Attribuée au Bouddha lui-même, cette doctrine est considérée comme un pilier du bouddhisme [160]. Cependant, à mon humble avis, compte tenu de ses limites intellectuelles manifestes, elle ne mérite pas une telle importance. Le bouddhisme et son fondateur ont des idées bien plus profondes à offrir au monde. Dès lors, cette critique des cinq skandhas ne saurait être interprétée comme une critique générale du bouddhisme ou de son fondateur.

Bien que souvent mentionnés dans la littérature, les cinq skandhas sont rarement clairement définis et expliqués. Le mot sanskrit *skandha* (pali : *khanda*) signifie « agrégat » et désigne apparemment un élément constitutif, de l'esprit ou peut-être du monde. En sanskrit, les cinq skandhas sont : *rupa, vedana, samjna, samskara, vijnana* (en pali : *rupa, vedana, sanna, sankhara, vinnana*). Dans les dizaines de textes anglais que j'ai lus au fil des ans, j'ai constaté que ces

---

160 D'après l'article Wikipédia consacré à ce sujet, le moine bouddhiste américain Thanissaro, dans son ouvrage **Handful of Leaves** , vol. 2, 2e éd., 2006, p. 309, affirme que le Bouddha « n'a jamais défini la notion de "personne" en termes d'agrégats » et que cette doctrine n'est pas pan-bouddhiste. À mon avis, s'il l'a dit (je ne l'ai pas constaté de mes propres yeux), il a probablement raison.

termes étaient traduits de diverses manières et, à de rares exceptions près, à peine expliqués. Il n'est pas clairement indiqué si ces termes sont essentiellement phénoménologiques, psychologiques, métaphysiques, ontologiques ou épistémologiques. Lorsque des interprétations sont proposées, elles diffèrent considérablement d'un texte à l'autre. Néanmoins, s'agissant d'une doctrine importante du bouddhisme, elle mérite d'être analysée et évaluée.

1. Ma propre lecture phénoménologique

Avant d'étudier les interprétations normatives de ces termes, permettez-moi de présenter mes propres interprétations initiales, tout en admettant qu'elles sont largement inexactes d'un point de vue historique. Ainsi, le lecteur comprendra mon point de vue et pourra mieux suivre mon raisonnement. Lorsque j'ai découvert les cinq skandhas dans les textes bouddhistes, je les ai considérés comme une sorte de *phénoménologie* , c'est-à-dire une liste des différentes catégories de l'être ou de l'apparence, suggérant une théorie ontologique et épistémologique dans la mesure où cette liste distingue et relie les catégories d'une certaine manière. Considérons le passage suivant :

- *Le terme « rupa »*, généralement traduit par « forme », pourrait désigner *le monde matériel et apparemment extérieur* , qui englobe les phénomènes de toutes formes et de toutes tailles en mouvement, que nous percevons par nos sens : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher. Ce champ d'expérience est quantitativement immense et occupe la plus grande partie de notre existence, mais il ne représente évidemment pas l'intégralité de notre monde.

- *Le terme Vedana* , généralement traduit par « sensation » ou « ressenti », pourrait désigner plus précisément *les phénomènes que nous percevons au sein de notre propre corps* . D'une certaine manière, ces phénomènes relèvent du monde extérieur et matériel, puisque notre corps en fait partie intégrante ; mais d'une autre manière, ils nous sont plus intimes (c'est-à-dire plus internes) et moins matériels (car ils contiennent des phénomènes sensiblement différents de ceux que nous percevons plus loin). Dans ce contexte, nos sensations tactiles au contact d'autres corps sont des ressentis, tout comme la myriade de sensations physiques que nous ressentons à l'intérieur de notre corps, telles que les sensations sexuelles (désir, satisfaction), les sensations digestives (faim, soif, satiété, maux d'estomac, sensations lors de la miction ou de la défécation, etc.) et les sensations ressenties dans nos autres organes internes (maux de tête, palpitations, brûlures d'estomac, crampes musculaires, douleurs nerveuses, etc.). Sont également incluses ici les réactions émotionnelles ressenties dans le corps, telles que l'amour (un frémissement ou une sensation de chaleur au niveau du cœur), la peur (un frémissement ou une sensation de chaleur au niveau de l'estomac), etc. En bref, toutes les sensations de plaisir et de douleur que nous pouvons éprouver, qu'elles soient d'origine physique ou mentale. Sont également incluses sous cette rubrique nos sensations de volition (actes de volonté), c'est-à-dire la sensation que nous avons de déplacer nos différentes parties du corps et notre corps tout entier dans l'espace ; et par conséquent, aussi nos sensations de velleité (prévolitions, attitudes, intentions). Notons toutefois que, bien que les volitions et les

intentions puissent avoir des aspects phénoménaux, elles sont en grande partie non phénoménales ; autrement dit, elles sont intuitives plutôt que perçues.

- *Le terme samskara* , généralement traduit par « formations mentales » et parfois par « impulsions à la volonté », peut désigner *les phénomènes intérieurs que nous percevons grâce à nos facultés de mémoire et d'imagination* (cette dernière étant la manipulation, volontaire ou involontaire, d'éléments de mémoire pour produire des images, des sons, etc., nouveaux). Cela inclut les images des visualisations, les sons des pensées verbales, les rêves (pendant le sommeil) et les hallucinations (ces dernières étant des projections plus intenses, apparemment dans le monde matériel, de l'imagination). Ces phénomènes ressemblent à ceux perçus comme externes et matériels, en ce sens qu'ils possèdent eux aussi une forme, une couleur, un son, etc., et pourtant ils sont vécus comme fondamentalement différents, d'une autre nature, à tel point que nous leur donnons un nom différent (ils sont qualifiés de mentaux, par opposition à matériels), même si nous considérons les phénomènes mentaux, ou fantasmes, comme des dérivés des phénomènes matériels (par le biais de la mémoire des expériences). De tels phénomènes mentaux peuvent évidemment conditionner (influencer de diverses manières) des actions ultérieures plus manifestes.
- *Samjna* , généralement traduit par « perception », mais souvent par « aperception », « conception » ou « cognition », peut désigner nos différents *objets de cognition* : ce que nous pressentons (éléments concrets non phénoménaux), ce que nous percevons apparemment par les sens ou

mentalement par la mémoire et l'imagination (éléments concrets phénoménaux), et toutes les abstractions et théories (fondées sur les éléments précédents) que nous élaborons par intuition conceptuelle et raisonnement (y compris la négation, la similitude, la dissemblance, etc.). Ainsi, *samjna* englobe nos impressions non phénoménales (aperceptions), nos expériences phénoménales (perceptions), et les concepts et pensées (conceptions) qui en émergent et grâce auxquels nous parvenons non seulement à expérimenter les choses, mais aussi à les ordonner et à les relier entre elles, et donc à les comprendre (ou à être perturbés par elles) à des degrés divers. Ainsi, il est important de noter que *le samjna* se concentre sur les objets dans le contexte de leur cognition, c'est-à-dire en tant que contenus de la cognition (et non en tant qu'objets en dehors de la cognition).

- *Vijnana* , généralement traduit par « conscience », pourrait désigner *le fait de la cognition* , l'acte de connaître, par opposition à son objet (le contenu) et à son sujet (le soi qui semble connaître). La conscience doit être mentionnée séparément car elle diffère sensiblement de toutes les autres catégories de notre énumération. Il est important de noter que, pour garantir une énumération complète, ce terme devrait, à mon sens, inclure à la fois la *relation de cognition* et *l'apparente connaissance. Le soi, ou l'âme* , est lié par lui à l'objet. Il s'agit du soi que nous percevons tous intuitivement, même si les bouddhistes nient sa réalité et le considèrent comme illusoire. Cette conception n'est pas totalement étrangère à la pratique bouddhiste, qui tend à employer les termes « conscience » et « esprit » de manière ambiguë, désignant parfois

(généralement sans l'admettre ouvertement) le soi (c'est-à-dire celui qui est conscient) [161]. De plus, il convient de souligner que le soi ne se contente pas de connaître, mais qu'il veut et valorise ; autrement dit, *la volition et l'évaluation* font partie de ses facultés, au même titre que la connaissance, et ces trois facultés sont interdépendantes et indissociables.

Autrement dit, dans notre perspective actuelle : tandis que *rupa* se réfère aux objets extérieurs et matériels, *vedana* aux objets corporels plus spécifiquement, et *samskara* aux objets mentaux, et que *samjna* identifie ces mêmes catégories d'objets comme contenus d'actes cognitifs, *vijnana* se réfère aux actes de connaissance (et de volonté et d'évaluation) implicites et aux entités spirituelles (nous-mêmes) apparemment engagées dans ces actes. Il apparaît ainsi que les différentes catégories phénoménologiques ici énumérées se recoupent quelque peu : *rupa* inclut au moins une partie de *vedana* , *samskara* est un effet secondaire de *rupa* et *de vedana* , *samjna* inclut les expériences précédentes et y ajoute leurs produits conceptuels et rationnels plus complexes, tandis que *vijnana* se concentre sur le sujet et la relation de conscience (et de volition et d'évaluation) entre lui et ces divers objets concrets et abstraits.[162]

---

161 J'ai souvent souligné dans mes écrits précédents le caractère vague des termes « esprit » et « conscience » dans le discours des philosophes bouddhistes, et j'y ai expliqué comment cela leur permet de s'en tirer avec de nombreux raisonnements fallacieux.

162 Notez que dans ma liste, *samjna* est placé après *samskara* , ce qui n'est pas l'ordre habituel. J'aurais également pu placer *samjna* après *vijnana* , puisque cette dernière catégorie ajoute des objets de connaissance à considérer par la première. Cependant, *vijnana* a aussi

Ce exposé phénoménologique n'est, je le répète, qu'une projection personnelle : il reflète ma manière d'interpréter la doctrine des cinq skandhas, compte tenu de la terminologie employée en anglais. C'est ainsi que, fort de ma formation philosophique, je construirais une théorie de la connaissance et de l'être si j'étais contraint d'utiliser ces cinq termes, tout en sachant que cette théorie comporte des perspectives non orthodoxes.

2. Une lecture psychologique plus orthodoxe

Cependant, les bouddhistes et d'autres commentateurs présentent ces termes sous un jour assez différent. Je m'appuierai sur un exposé intéressant que j'ai lu sur ce sujet, écrit par Caroline Brazier dans son ouvrage * *Buddhist Psychology** . Examinons d'abord cette approche *psychologique* , qui me semble proche de l'intention originelle de la doctrine des cinq skandhas, étant donné que le bouddhisme vise à « éclairer et libérer » les individus plutôt qu'à simplement les informer pour satisfaire leur curiosité. Elle écrit :

> « Les skandhas sont les étapes d'un processus par lequel la prison du moi est créée et maintenue. À chaque étape, la perception est infiltrée par des desseins personnels qui créent une distorsion. L'illusion prédomine… Chacun de nous recherche continuellement la confirmation qu'il est bien la personne qu'il s'est imaginé être. Les situations qui perturbent ce processus sont évitées ou réinterprétées, et

samjna parmi ses objets, car ce dernier implique la conscience et un sujet conscient ; l'ordre de présentation choisi semble donc le plus logique.

> le moi semble devenir plus substantiel » (p. 92-93).

Voici, en résumé, son exposé des étapes (en paraphrasant ses propos) : La première étape est *rupa* , qui consiste à trouver des indices du soi dans tout ce qui nous entoure ; autrement dit, à s'accrocher à toutes sortes de choses car elles renforcent notre croyance en l'existence d'un soi, et même d'un soi doté d'une identité spécifique à laquelle nous sommes attachés. Vient ensuite *vedana* , qui désigne nos jugements de valeur immédiats sur les choses que nous rencontrons (personnes, événements, etc.) ; nous pouvons les trouver attirantes, repoussantes ou déroutantes – mais dans tous les cas, nous avons une réaction viscérale qui influence nos réactions ultérieures. La troisième étape est *samjna* , qui consiste à développer de nouvelles pensées et fantasmes autour des choses que nous avons déjà rencontrées et auxquelles nous avons initialement réagi ; de ce fait, nous sommes inconsciemment entraînés dans certains schémas comportementaux habituels. *Samskara* désigne ces réponses, actions et pensées, que nous avons conditionnées, par des choix passés répétés, à effectuer presque automatiquement. Enfin vient *le vijnana* , qui se réfère plus largement à la mentalité (perspectives et politiques) que nous adoptons pour nous assurer d'être bien dotés et protégés en toutes circonstances.

Ces cinq étapes forment un cercle vicieux, les étapes ultérieures influençant et renforçant les précédentes. Elles nous maintiennent prisonniers du cycle des naissances, des souffrances et des morts. Il est important de noter que cette description psychologique vise à nous faire prendre conscience de nos modes de fonctionnement habituels, afin que nous puissions, avec le temps, apprendre à les maîtriser et à les

modifier, et ainsi atteindre l'éveil et la libération. Comme l'explique Brazier : « Le bouddhisme ne consiste pas à se laisser porter par le courant. Il s'agit de changer de cap » (p. 95). Dans cette perspective, la doctrine des skandhas est pratique plutôt que théorique. C'est un outil efficace, et non une simple explication académique. Elle s'intéresse à la manière dont nous formons et entretenons généralement notre « moi ».

Il va sans dire que cet enseignement semble très pénétrant et précieux [163]. La question qui se pose désormais est celle de sa justesse. Autrement dit, en supposant que ce schéma soit une représentation fidèle de la théorie bouddhiste de la psychologie humaine, est-ce ainsi que nous, êtres humains ordinaires (non éveillés, non libérés), fonctionnons réellement ? Brazier, bouddhiste convaincu, le tient pour acquis, sans trop de recul. Je dirais que si cette théorie semble partiellement correcte, elle ne l'est certainement pas entièrement. À première vue, nous avons ici le portrait d'une personne (en simplifiant à l'extrême) : très bornée (*rupa*), instinctive (*vedana*), irrationnelle (*samjna*), routinière (*samskara*) et égoïste (*vijnana*). Cela peut parfaitement décrire certaines personnes, et peut-être même nous décrire en partie tous, mais ce n'est certainement pas une image complète de la psyché humaine ordinaire.

Ce qui manque manifestement à ce portrait, ce sont les facultés supérieures de l'être humain : son intelligence, sa raison et son libre arbitre. On pourrait arguer que ces facultés supérieures sont présentes en filigrane, sous-entendant que les individus peuvent (et le font parfois) prendre conscience de leurs comportements psychologiques inférieurs et s'efforcer de les

---

163 Une technique qui pourrait être, et qui est sans doute, utilisée en méditation.

surmonter. Mais si tel est le cas, cela devrait être explicitement mentionné. Autrement dit, l'intelligence, la raison et le libre arbitre devraient être présentés comme des skandhas supplémentaires. Or, ils ne le sont pas ; il n'est pas clairement indiqué que les humains peuvent agir avec plus de sagesse, examiner les faits d'une situation de manière objective et intelligente, décider par un raisonnement conscient de la meilleure façon de réagir et agir en conséquence de leur propre chef. Quoi qu'il en soit, ces facultés supérieures sont utilisées couramment par la plupart des gens, et pas seulement dans le but d'atteindre l'éveil et la libération.

Pourquoi ces facultés supérieures, pourtant assez répandues, même à des degrés divers, ne sont-elles pas mentionnées dans la perspective bouddhiste comme des composantes intégrantes de la psyché humaine ? Je suggérerais que la raison principale est que le soi (ou l'âme) doit être dogmatiquement exclu [164]. Le pilier central de la théorie bouddhiste de l'éveil et de la libération est que notre croyance en l'existence d'un soi est la cause profonde de toute notre souffrance, car un soi est nécessairement attaché à sa propre existence, et la voie de la libération consiste à réaliser que nous n'avons pas réellement de soi et que, par conséquent,

---

164 Il est intéressant de noter au passage comment les physiciens, biologistes, psychologues et philosophes modernes tendent à ignorer tout aussi soigneusement l'âme humaine et ses fonctions de cognition, de volonté et d'évaluation, dans leurs analyses respectives du monde, de la vie et de l'humanité. Mais tandis que le bouddhisme cherche à protéger son dogme du non-soi, les « scientifiques » modernes cherchent à protéger leur dogme du matérialisme universel et du déterminisme. Le péché intellectuel commis dans les deux cas est de simplifier délibérément les choses pour les faire entrer plus facilement dans le cadre de leur théorie favorite.

nous n’avons besoin de nous attacher à rien. Dans ce contexte, la psyché humaine doit nécessairement être décrite comme essentiellement réactive et inerte, à l’image d’un navire sans timonier, à la merci de tous les vents et courants. Le bouddhisme considère néanmoins que les êtres humains sont capables de transcender ces limitations en suivant les voies et les moyens enseignés par le Bouddha dans le Dharma. mais cela ne permet pas (à mon avis) d'élucider pleinement les processus psychologiques impliqués dans le développement personnel, sans doute en raison de l'impossibilité de les décrire verbalement avec précision et généralité.

Brazier poursuit en décrivant comment la psychologie bouddhiste conçoit le dépassement des skandhas. Elle l'explique par la transformation des « cinq facteurs omniprésents » en « cinq facteurs rares » « par la pratique spirituelle ». Or, cette explication ne précise pas clairement *qui* pratique spirituellement, ni *quelles facultés* sont impliquées. Elle ne reconnaît pas que l'individu concerné (le soi) doit prendre conscience (par l'intelligence et la raison) de la nécessité et du chemin vers une telle transformation, puis la mettre en œuvre (par des pensées et des actions volontaires complexes). Le soi et ses facultés supérieures ne sont pas suffisamment reconnus (car, comme expliqué précédemment, une telle reconnaissance irait à l'encontre du dogme bouddhiste du non-soi). Ce défaut n'est pas propre à l'explication de Brazier, mais se retrouve dans toutes les conceptions bouddhistes orthodoxes.

On comprend aisément que le bouddhisme, et plus particulièrement le zen, rejette l'intellectualisme excessif. Certes, l'intelligence, la raison et le libre arbitre sont, en principe, d'excellents outils pour l'épanouissement humain ; mais utilisés à l'excès – ou

tout simplement mal utilisés, voire détournés de leur but – ils peuvent aussi, et c'est souvent le cas, aggraver l'illusion et la souffrance. L'intellect peut être utilisé de manière compulsive pour tisser des toiles complexes qui éloignent celui qui en est victime de la réalité au lieu de le rapprocher. Par un tel excès, nous pouvons devenir de plus en plus artificiels et nous couper de notre véritable nature. Ce danger est indéniable ; il est manifeste. Mais l'intellectualisme ne représente certainement pas toute l'histoire concernant nos facultés supérieures. Elles jouent assurément un rôle important dans l'amélioration de notre compréhension et de notre comportement, tant dans la vie quotidienne que dans une quête spirituelle plus intentionnelle et à plus long terme.

De plus, il convient de se demander si la doctrine des cinq skandhas, même prise au pied de la lettre, est véritablement cohérente. On nous explique que *la rupa* consiste à percevoir les choses en relation avec soi-même plutôt qu'objectivement, que *la vedana* se résume à des préférences ou des aversions immédiates, que *la samjna* consiste à établir des associations, que *le samskara* est un conditionnement, et que *la vijnana* est une mentalité égoïste – le tout présenté comme simple et mécanique. Mais l'est-il vraiment ? Le récit bouddhiste lui-même nous apprend que ces événements sont interdépendants, c'est-à-dire qu'ils constituent des étapes d'un processus. Par conséquent, des mécanismes complexes doivent être à l'œuvre sous chacun d'eux. *La rupa* implique nécessairement une certaine conscience de soi et de son identité, afin de pouvoir sélectionner les informations pertinentes. *La vedana* , aussi instantanée qu'elle puisse paraître, ne peut l'être, car elle doit être filtrée par le système de valeurs subconscient de la personne concernée. *La samjna* présuppose l'existence de contenus mentaux

anciens auxquels elle associe de nouveaux contenus. *Le samskara* renvoie aux habitudes, qui impliquent une programmation par la répétition. Et *vijnana* implique à son tour le stockage d'informations et d'évaluations.

De plus, même si l'on admet que les cinq skandhas reflètent *des tendances communes* au sein de la psyché humaine, il est indéniable que le Soi peut, à chacun de ces stades, intervenir librement, en se fondant sur des considérations rationnelles et des évaluations conscientes. Autrement dit, face à l'égocentrisme de *rupa* , nous pouvons choisir de considérer les choses avec plus d'objectivité ; face aux évaluations irréfléchies de *vedana* , nous pouvons choisir d'évaluer les choses de manière plus équilibrée ; face aux associations d'idées désordonnées de *samjna* , nous pouvons choisir de replacer les choses dans leur contexte avec plus de précision ; face à nos mauvaises habitudes *samskara* , nous pouvons choisir de résister aux tentations ou de surmonter les résistances ; face à l'égoïsme inné *de vijnana* , nous pouvons choisir d'agir en gardant à l'esprit une perspective plus large. La psyché humaine n'est pas une poupée mécanique, mue par des forces incontrôlables : une âme responsable se trouve en son centre, capable (immédiatement ou progressivement) d'imposer sa volonté au reste de la psyché. Les bouddhistes ne peuvent nier tout cela de manière cohérente, puisqu'ils croient et prônent le perfectionnement de soi, comme le démontre clairement le Noble Chemin Octuple.

3. Une thèse purement mécaniste

Ceci nous amène au cœur du problème : le *déterminisme* tacitement sous-jacent à la doctrine des cinq skandhas. Les bouddhistes conçoivent les skandhas comme *des dharmas* , c'est-à-dire comme «

une série d'événements impersonnels et momentanés consécutifs », selon l'expression de Vasubandhu [165]. Personne ne les provoque ; ils surviennent, chacun étant causé par les précédents et engendrant les suivants. Ils ne sont subis par personne, même si l'impression est trompeuse. Ils sont « liés à la souffrance », mais personne ne les subit. De toute évidence, cette conception des processus psychologiques ne laisse aucune place à la connaissance, à la compréhension, à l'évaluation, au raisonnement, à la décision, au choix et à l'action. Non seulement la personne est exclue, mais les actes de cognition, d'évaluation et de volonté le sont également. Ils sont réduits à de simples perturbations électriques passagères dans le brouillard mental [166]. Ils ne constituent plus *des relations particulières* entre un sujet ou un auteur et d'autres éléments du mental ou du

---

165 Cité ou paraphrasé (sans précision) dans *les Écritures bouddhistes* , éditées par Edward Conze. Vasubandhu était un moine bouddhiste et un philosophe majeur, actif du IVe au Ve siècle de notre ère à Gandhara (un royaume situé à cheval sur le Pakistan et l'Afghanistan actuels). Sa position philosophique est aujourd'hui considérée comme la norme, du moins au sein du Mahayana, mais elle fut contestée par une école Hinayana appelée les Personnalistes, qui perdura plusieurs siècles à partir de 300 avant notre ère et regroupa un grand nombre de moines (par exemple, environ 30 % des 200 000 moines que comptait l'Inde au VIIe siècle). Voir pp. 190-197.

166 Les « scientifiques » modernes (j'utilise délibérément les guillemets pour souligner leur caractère critique) diraient sensiblement la même chose, mais situeraient ces perturbations électriques sur le plan plus physique du cerveau et du système nerveux. L'idée que l'esprit soit une sorte d'ordinateur très sophistiqué est intenable, pour les mêmes raisons que l'est l'idée des skandhas.

corps. Cette doctrine n'est en réalité qu'une réification grossière de choses qui ne sont assurément pas des entités.

La théorie des cinq skandhas relève clairement d'une thèse mécaniste, même si elle est subtilement nuancée par la croyance bouddhiste en la possibilité de l'éveil et de la libération. Dans cette perspective, logiquement, cette réalisation spirituelle n'est que le fruit d'une suite d'événements mentaux impersonnels, sans initiateur ni bénéficiaire [167]. Cet état de fait est censé être accessible par la « méditation profonde », sans que l'on sache clairement qui médite, par quelles facultés et dans quel but. Objectivement, aussi profonde soit-elle, cette méditation ne saurait garantir la véracité des intuitions supposées et doit nécessairement les soumettre à une évaluation logique, conformément aux lois de la pensée. La pensée scientifique ne peut accepter sans vérification aucune intuition profonde, ni aucune révélation qui en découle ; elle exige une évaluation rationnelle de toute affirmation.

En réalité, même en admettant une part de vérité dans les processus psychologiques décrits par la doctrine des skandhas, il convient de les considérer plus restrictivement comme des processus de construction *de l'ego* , plutôt que de manière aussi radicale comme des processus d' invention *de soi* . Ils ne renvoient pas

---

[167] Victoria Lavorerio, dans un article intitulé « Le soi dans le bouddhisme », écrit : « Si, suivant Descartes, on affirme que là où il y a pensée, il y a penseur, le bouddhiste répondrait : “Là où il y a pensée, il y a pensée”. » Bien que plutôt spirituelle, cette affirmation est évidemment absurde, car son auteure ne saisit pas les incohérences logiques de la thèse bouddhiste de l’absence d’âme (et ce, même si elle cite certains de mes arguments à ce sujet), mais cherche simplement à se mettre en avant. Voir son essai ici : http://www.academia.edu/1489808/The_self_in_Buddhism .

à la manière dont « nous » (un sujet grammatical jamais expliqué mais pourtant fréquemment employé) imaginons l'existence du soi ou de l'âme, mais à la manière dont nous (l'âme véritablement existante, notre vrai soi) construisons et entretenons une *image de soi particulière* que nous jugeons flatteuse ou rassurante. Ce qui ressort clairement d'une méditation sincère et non dogmatique, c'est que, si de tels processus peuvent assurément *influencer* notre comportement mental et physique, c'est-à-dire nous faciliter ou nous compliquer la vie, ils ne le *déterminent généralement pas* . Une influence, aussi forte soit-elle, peut toujours être surmontée (avec l'attitude et les efforts appropriés). À presque chaque instant de notre existence, nous restons libres de choisir de résister à ces forces mentales ou de nous y soumettre. Si nous nous efforçons d'être conscients, de discerner et d'intervenir au mieux, nous demeurons, ou devenons, maîtres de notre destin.

C’est uniquement parce que nous existons en tant qu’individus et que nous possédons les facultés de cognition, d’évaluation et de volonté que nous pouvons observer, identifier, comprendre et surmonter les forces impersonnelles décrites par la doctrine des cinq skandhas. Par conséquent, loin de constituer une liste exhaustive des éléments constitutifs de la psyché humaine, cette doctrine ne fait, au mieux, que dépeindre superficiellement des événements et des structures bien plus complexes. Non seulement cette liste est incomplète, car elle ne fait aucune référence explicite au moi humain et à ses facultés supérieures, mais sa présentation des cinq facultés inférieures (même en supposant leur existence) est, de surcroît, superficielle. Pour toutes ces raisons, et d’autres encore, je considère la théorie des cinq skandhas comme une explication insuffisante de la psychologie humaine.

En ce qui concerne l'illumination, la libération et la sagesse, elles sont impossibles sans une âme et ses facultés de connaissance, de volonté et de discernement. L'illumination signifie une connaissance parfaite de l'âme, c'est-à-dire une conscience aussi élevée, large, profonde et précise que possible pour la personne concernée. La libération signifie une volonté parfaite de l'âme, c'est-à-dire une volonté aussi libre de tout obstacle et aussi puissante que possible pour la personne concernée. La sagesse signifie un discernement parfait de l'âme, c'est-à-dire une compréhension complète du bien et du mal, associée à un comportement pleinement vertueux et non vicieux. L'illumination, la libération et la sagesse sont des concepts qui ne s'appliquent qu'aux êtres sensibles (notamment aux humains et aux autres animaux, et peut-être, dans une certaine mesure, aux plantes) ; ils sont sans pertinence pour les entités non spirituelles (c'est-à-dire les entités matérielles et/ou mentales dépourvues d'âme, telles que les skandhas, les ordinateurs ou les créatures fantastiques).

17. La doctrine des cinq skandhas (suite)

Extrait d'un ouvrage à paraître, cet essai a été initialement publié en 2016 sous forme d'aperçu sur le blog de l'auteur. Voici les sections 3 et 4.

1. Les aspects métaphysiques

L' *Encyclopædia Britannica* (EB) définit les skandhas comme « les cinq éléments qui résument l'ensemble de l'existence mentale et physique d'un individu ». Elle les énumère comme suit : « (1) la matière, ou corps, la forme manifestée des quatre éléments — la terre, l'air, le feu et l'eau ; (2) les sensations, ou sentiments ; (3) les perceptions des objets des sens ; (4) les formations mentales ; et (5) la conscience, ou la conscience, des trois autres agrégats mentaux [c'est-à-dire les points 2 à 4]. »

Dans la plupart des exposés que j'ai consultés, cette théorie est présentée comme une description de ce qui constitue une personne. Certains, cependant, l'appliquent plus largement, considérant les cinq skandhas comme les constituants du monde phénoménal. Quoi qu'il en soit, cette théorie comporte clairement une thèse ontologique, dans la mesure où elle reconnaît deux types de phénomènes : les phénomènes matériels (le premier skandha) et les phénomènes mentaux (les quatre autres skandhas) [168].

---

168 Je suppose que l'école Yogacara, qui prône la pleine conscience, considère la matière comme un phénomène mental. Dans ce cas, elle soutiendrait sans doute que la

De plus, notons au passage que, puisque la définition ci-dessus mentionne les « quatre éléments », elle inclut une théorie physique, certes très vague et, selon les critères actuels, plutôt obsolète [169]. Par ailleurs, la doctrine des skandhas a des implications épistémologiques, en ce qu'elle identifie les sensations ou sentiments, la perception des objets sensibles, etc., impliquant notre capacité à connaître *de* telles choses, vraisemblablement par introspection.

De plus, la source susmentionnée (EB) explique que « le soi (ou l'âme) ne peut être identifié à aucune de ses parties, ni à la somme de celles-ci. Tous les individus sont sujets à un changement constant, car les éléments de la conscience ne sont jamais identiques, et l'homme peut être comparé à une rivière qui conserve son identité, bien que les gouttes d'eau qui la composent soient différentes d'un instant à l'autre. » Cette affirmation constitue l'élément métaphysique de la doctrine des skandhas, car elle soulève des questions importantes concernant la nature ultime des individus (c'est-à-dire des personnes).

---

théorie des skandhas concerne non seulement la personnalité, mais le monde phénoménal dans son ensemble.

169 Il convient de noter que le fait que cette théorie physique simpliste, bien qu'ancienne et répandue (faisant référence aux « éléments » que sont la terre, l'air, le feu et l'eau, ou des concepts similaires), soit défendue par le bouddhisme prouve que cette doctrine n'est pas le fruit d'une quelconque omniscience. Si le Bouddha l'a effectivement formulée ou acceptée, on ne peut le qualifier d'omniscient, car il ne s'agit pas d'une description exacte du monde physique. Dès lors, il est permis de douter également de son omniscience dans sa compréhension du monde mental ou spirituel. Bien sûr, on pourrait avancer qu'il a eu recours à la théorie des quatre éléments uniquement parce qu'elle était communément admise à son époque, comme un moyen habile, sans pour autant vouloir l'approuver.

Cette explication nous rappelle que *la motivation philosophique* de la doctrine des skandhas est de soutenir l'affirmation bouddhiste selon laquelle nous n'avons ni soi ni âme (*anatta*). D'après cette doctrine, nous ne sommes que des ensembles des cinq phénomènes matériels et mentaux énumérés, en perpétuel mouvement, se déployant comme une succession d'événements, chaque nouvel événement étant causé par ceux qui le précèdent et causant ceux qui le suivent. Il est souligné qu'aucun des skandhas ne constitue le soi, et que leur somme ne constitue pas non plus le soi. Le soi n'est pas non plus quelque chose d'extérieur à eux. Ce que nous appelons le soi n'est qu'une illusion, due à notre confusion entre ces événements continus et liés causalement, auxquels nous donnons un nom.

L'idée de non-soi est généralement exprimée en disant que l'être humain est « vide de soi ». Ceci est présenté comme un aspect d'une doctrine métaphysique plus vaste de la « vacuité » ultime (*shunyata*), applicable à toutes choses dans le monde phénoménal. Initialement, il me semble que la pensée bouddhiste cherchait *à remplacer* le soi que nous supposons tous naturellement posséder par les cinq skandhas. Puisque la doctrine de la vacuité ultime devait être appliquée au soi apparent, une explication de cette apparente existence fut fournie par la doctrine des cinq skandhas. Le soi n'existe pas réellement ; son existence apparente résulte seulement de l'interaction des cinq skandhas. Cependant, la cohérence exigeait que les cinq skandhas soient *eux aussi vides* . Ceci fut reconnu plus tard, par exemple, dans *le Cœur du Sūtra de la Prajnaparamita* , qui affirmait :

> « La forme est vide, le vide est forme… Il en va de même pour les sentiments, les

> perceptions, les formations mentales et la conscience. »[170]

Ici, les cinq skandhas, grâce auxquels le soi nous paraît exister alors qu'il est en réalité vide, sont eux *aussi affirmés comme vides* ; il est important de le noter. Tous les existants phénoménaux sont vides, y compris les skandhas. On peut alors légitimement se poser la question (du moins, je me la pose) : *si les skandhas sont également vides, à quoi nous servent-ils idéologiquement ? Pourquoi ne pas admettre tout simplement l'existence du soi ou de l'âme, et la qualifier* elle *aussi de « vide », sans détour ?* Il s'agit là d'une faille importante dans la doctrine des skandhas : elle révèle la *redondance logique de cette idée* . Si son but était d'expliquer la vacuité du soi, elle était non seulement superflue, mais aussi inutile, puisqu'il fallait également admettre la vacuité des skandhas ! Logiquement, loin de simplifier les choses, l'hypothèse des skandhas les a complexifiées.

En d'autres termes, le Sūtra du Cœur aurait tout aussi bien pu affirmer : « le soi est vacuité, et la vacuité est soi » ; ou encore : « l'âme est vacuité, et la vacuité est âme ». Et en effet, on pourrait soutenir que l'âme, étant plus insubstantielle (moins phénoménale) que les skandhas, est plus proche de la vacuité que ne le sont les skandhas.

2. Âme et vide

Il y a manifestement deux concepts à clarifier ici : (a) l'âme et (b) le vide. De plus, nous devons (c) examiner leur interrelation.

---

170 Présenté intégralement dans *Le Cœur de la Compréhension de Thich Nhat Hanh* .

(a) Le terme ***« âme »*** désigne une entité de substance spirituelle, c'est-à-dire d'une substance autre que celles qui semblent caractériser les choses matérielles ou mentales. L'âme est dépourvue de caractéristiques phénoménales : ni forme ni couleur, ni son, ni saveur, ni odeur, ni dureté ni mollesse, ni chaleur ni froid, etc. Autrement dit, elle ne peut être appréhendée ni par la perception externe (par les cinq sens), ni par la perception interne (par l'intermédiaire de l'« œil de l'esprit », ou de ses analogues, l'« oreille de l'esprit », etc.). Cela ne signifie pas pour autant qu'elle ne puisse être appréhendée par d'autres moyens appropriés, que l'on peut qualifier d' *aperception* ou *d'intuition* .

Le fait que l'âme ne soit pas phénoménale *n'implique pas* qu'elle n'existe pas. Les bouddhistes semblent avoir du mal à comprendre ce raisonnement. En Occident, David Hume (Écosse, 1711-1776) rencontrait manifestement le même problème. En s'introspectant, il ne percevait que des images et des pensées, mais aucune âme. De toute évidence, si l'on cherche quelque chose au mauvais endroit ou de la mauvaise manière, on ne le trouvera pas. Si l'on cherche quelque chose de non phénoménal dans un champ de phénomènes, on ne le trouvera pas. Si l'on cherche des couleurs avec ses oreilles ou des sons avec son nez, on ne les trouvera pas. Pour percevoir l'âme, il suffit d'être intuitivement conscient. Nous sommes tous constamment conscients de nous-mêmes, même si nous ne pouvons pas localiser précisément ce « soi ». Il n'est pas nécessaire de recourir à des techniques de méditation avancées pour être conscient de son âme : c'est un phénomène courant et naturel.

Il est important de noter que je n'affirme pas, comme René Descartes (France, 1596-1650), que l'âme se connaît par une forme d' *inférence* , notamment par le

fameux *cogito ergo sum* , c'est-à-dire « Je pense, donc je suis ». Bien sûr, nous pouvons connaître *l'* âme par des moyens rationnels, c'est-à-dire par des théories abstraites, et nous le faisons effectivement. Mais notre principale source de connaissance *de* l'âme réside dans *l'expérience personnelle directe* , que l'on peut qualifier d'aperception ou d'intuition. Mon approche n'est donc pas exclusivement rationaliste, mais largement empiriste. En cela, il est essentiel de souligner que ma doctrine de l'âme diffère radicalement de la doctrine cartésienne, ainsi que de la doctrine bouddhiste.

Selon le dogme bouddhiste, on ne peut percevoir l'âme en méditation ; si l'on observe attentivement, on ne trouve que divers phénomènes mentaux (les cinq skandhas, pour être précis). Mais je réponds que l'âme est manifestement un objet *non phénoménal et qu'il ne faut pas la confondre avec de tels phénomènes visibles. Nous avons tous une « conscience de soi »* plus ou moins distincte la plupart du temps, sinon en permanence, sans avoir besoin de méditer.

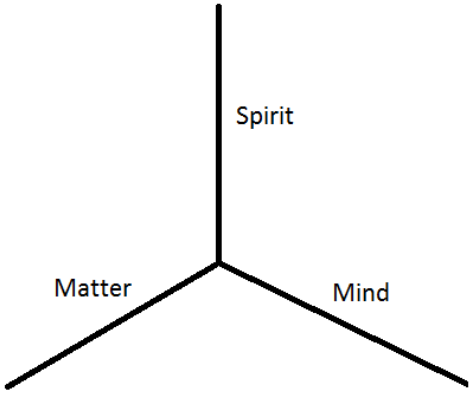
Cela ressort clairement du fait que chacun comprend le mot « soi ». Le bouddhisme admet ce sentiment de soi, mais, de façon absurde et dogmatique, le considère comme « illusoire ». Ayant d'emblée rejeté ce « sens » fondamental (l'intuition) comme non pertinent, il n'est pas surprenant qu'il ne puisse trouver l'âme (c'est-à-dire le soi humain) au sein des phénomènes mentaux (les cinq skandhas) ! Il est important de noter que **le bouddhisme ne dispose d'aucun argument crédible pour étayer sa thèse de l'inexistence de l'âme** . Il *commet une pétition de principe* , qualifiant le sentiment de soi d'illusoire car il ne croit pas au soi, et prétendant savoir par introspection qu'il n'y a pas de soi, tout en rejetant d'emblée l'expérience ordinaire du soi que nous avons tous. En conséquence de cette erreur de raisonnement manifeste, voire d'une

malhonnêteté doctrinaire pure et simple, le bouddhisme s'enlise dans de nombreuses absurdités logiques.

De même qu'on ne chercherait pas les phénomènes visuels avec l'ouïe, ni les phénomènes auditifs avec la vue, il est absurde de chercher les réalités spirituelles (l'âme et ses multiples manifestations de conscience, de volonté et d'appréciation) avec les sens ou en observant les phénomènes mentaux. Chaque type de manifestation possède son ou ses organes de connaissance propres. Pour les réalités spirituelles, seule l'intuition (ou l'aperception) est appropriée.

Pour comprendre comment l'âme peut exister apparemment au sein du corps et de l'esprit (c'est-à-dire des phénomènes corporels et mentaux) tout en étant invisible, inaudible, etc. (c'est-à-dire non phénoménale), imaginons un espace tridimensionnel (voir illustration ci-dessous). Supposons que deux dimensions représentent la matière et l'esprit, et la troisième l'esprit. De toute évidence, les phénomènes de l'esprit ne se trouvent pas dans la dimension matérielle, et inversement. De même, l'âme ne peut être trouvée dans les dimensions de la matière et/ou de l'esprit, quelles que soient les efforts déployés pour la trouver. Pourquoi ? Tout simplement parce que sa place est ailleurs : dans la dimension spirituelle, perpendiculaire aux deux autres. Ainsi, il est tout à fait légitime d'affirmer avoir conscience de l'âme tout en admettant qu'elle ne possède aucune caractéristique phénoménale (matière-esprit).

Figure 4. Matière, esprit et âme présentés comme les trois dimensions de l'existence



Il est important de noter que *l'illustration ci-dessus du spirituel comme situé dans une autre dimension est purement figurative et ne doit pas être prise au pied de la lettre, car le concept de dimensions est lui-même un concept matériel et mental fondé sur la perception et la projection de l'espace* . Même l'idée du temps comme quatrième dimension par rapport aux trois dimensions de l'espace n'est qu'une analogie ; à plus forte raison, l'idée de l'esprit comme dimension supplémentaire (ou peut-être ensemble de dimensions) est quelque peu artificielle. La vérité est que **l'esprit ne peut être pleinement exprimé en termes matériels ou mentaux, car il est fondamentalement différent, véritablement *sui generis*** . On pourrait également contester l'image de l'esprit comme dimension distincte (ou ensemble de dimensions) par rapport à la matière, mais l'esprit partage certaines caractéristiques phénoménales avec la matière, alors que l'esprit ne peut être considéré comme phénoménal. Ainsi, pour résumer, l'analyse ci-dessus de ces trois domaines en

référence aux dimensions n'est *qu'une métaphore commode* .

De plus, il serait épistémologiquement tout à fait légitime d'affirmer l'existence de l'âme sur des bases purement abstraites et conceptuelles. Ceci se justifie par les principes de l'adduction. On peut formuler l'hypothèse d'une entité si cette hypothèse permet d'expliquer divers phénomènes concrets observables. Dans le cas de l'âme, les « phénomènes » en question sont nos expériences courantes de cognition, de volition et d'évaluation. Ces expériences sont en grande partie intuitives, mais elles se manifestent de façon tangible dans les domaines de l'esprit et du corps. Nous faisons l'expérience de la cognition chaque fois que nous percevons ou concevons quoi que ce soit. Nous faisons l'expérience de la volition chaque fois que nous pensons ou agissons. Nous faisons l'expérience de l'évaluation chaque fois que nous aimons ou n'aimons pas quelque chose. L'âme explique toutes ces expériences par le biais d'une entité centrale. Ceci est comparable, par exemple, à la découverte en astronomie d'une planète invisible à nos télescopes grâce à l'observation du déplacement d'autres corps célestes autour d'elle. Il s'agit d'une logique inductive.

Mais en vérité, l'âme n'est pas une simple abstraction ; c'est une chose concrète (bien que spirituelle) que l'on peut appréhender directement grâce à notre intuition. Une erreur fréquente chez les bouddhistes est de confondre entité et essence. Affirmer l'existence d'une âme ne revient pas à affirmer l'existence d'une essence, mais celle d'une entité. L'âme n'est pas l'essence du corps, ni même du complexe corps-esprit – c'est une entité distincte qui réside, d'une certaine manière, au cœur de ces phénomènes, les affecte et est influencée (et peut-être aussi affectée) par eux, mais elle n'a pas la même nature qu'eux. C'est une substance, mais une

substance très différente et insubstantielle, comme nous l'avons déjà souligné. En réalité, qualifier l'âme d'entité ou de substance relève de *la métaphore* , du raisonnement analogique. En vérité, l'âme est si différente des autres constituants du monde qu'elle ne peut être décrite que par analogie – elle ne peut être réduite à rien de ce que nous connaissons.

On peut observer cette erreur philosophique, par exemple, dans le *Milinda-panha* , un texte Theravada (Pali) non canonique mais orthodoxe [171]. Milinda y interroge Nagasena, après que ce dernier a affirmé ne pas exister réellement. Il lui pose des questions très pertinentes, telles que : qui donc mange, pratique la spiritualité, observe la moralité, accumule des mérites, etc. Nagasena répond en prenant l'exemple d'un char, soulignant qu'aucune partie du char ne peut être considérée comme le char lui-même, pas même l'ensemble de ses parties. Milinda, dont les questions étaient excellentes, se laisse très facilement berner par les réponses de Nagasena. Mais (à mon sens) nous n'avons pas à l'être.

Tout d'abord, un char ne saurait être assimilé à une personne. On ne le perçoit pas comme tel, tout simplement parce qu'il est dépourvu de capacités cognitives, de volonté et d'appréciation. Chercher l'analogue d'une âme dans un char relève de l'erreur de raisonnement. De plus, s'il est vrai qu'un char ne contient aucune « entité centrale » à proprement parler,

---

171 Voir Conze, p. 147-151. Le dialogue est reproduit intégralement ici. Milinda (en grec Ménandre) était le souverain grec d'un vaste empire indo-grec [à savoir la Bactriane] à la fin du IIe siècle avant J.-C. Nagasena était un moine bouddhiste de haut rang. Selon EB, le texte a été composé dans le nord de l'Inde, probablement au Ier ou au IIe siècle après J.-C. (et peut-être à l'origine en sanskrit), par un auteur inconnu.

et s'il est vrai qu'aucune de ses parties, ni même une combinaison de ses parties, ne peut le définir, il possède néanmoins une « essence ». Un char, en tant qu'objet fabriqué par l'homme, se définit par sa fonction, son utilité : une voiture tirée par des chevaux, utilisée pour le transport et les déplacements, notamment à la guerre, à la chasse ou lors de courses. Son essence est une *abstraction* , non une entité concrète. Certes, toutes les pièces nécessaires au fonctionnement d'un char sont indispensables, mais ces pièces peuvent être remplacées à volonté par d'autres *identiques* (mais pas par des pièces différentes : par exemple, on ne peut remplacer une roue par un sabot). Sa seule constante réside dans cette fonction, cette utilité abstraite.[172]

Le même raisonnement ne s'applique évidemment pas aux personnes. L'argument de Nagasena était donc en réalité hors de propos. Comme mentionné précédemment, l'âme n'est pas une essence, mais une entité centrale (spirituelle). Elle ne peut donc être considérée comme l'un des cinq skandhas, ni comme la somme de ces skandhas, comme le soutiennent à juste titre les bouddhistes. Elle peut cependant, contrairement au dogme bouddhiste, être perçue comme l'une des parties de la personne complète, à savoir la partie spirituelle ; mais plus précisément, elle doit être considérée comme l'entité centrale, c'est-à-dire la partie spécifique qui confère exclusivement à l'ensemble sa personnalité, son individualité. Cela est particulièrement vrai si l'on s'interroge sur l'origine de notre âme à notre naissance, sur sa persistance après la mort, sur sa destination si elle perdure, sur sa mortalité, etc.

---

172 De même, une rivière, bien que non artificielle, peut être définie par abstraction. Ceci est dit en référence à l'analogie proposée précédemment par EB.

Ceci nous amène à nous interroger sur la *nature éternelle ou temporaire de l'âme* , ou (en termes plus occidentaux) sur son immortalité ou sa mortalité. L'éternité signifierait que l'âme existe depuis le commencement des temps et existera jusqu'à la fin. La durée temporaire, quant à elle, s'étendrait à toute période plus courte, même si elle peut être extrêmement longue. Elle pourrait correspondre à la durée de vie du corps actuel, ou même à plusieurs vies, avec ou sans corps physique.

Il semble que la philosophie indienne n'ait jamais admis l'existence d'âmes temporaires, ne concevant que des âmes éternelles ou l'absence d'âme – en matière d'âme, c'était tout ou rien [173]. Or, cette dichotomie est philosophiquement intenable. On peut concevoir que l'âme soit un épiphénomène du corps humain (et plus largement animal, ou du moins animal supérieur), qui naît et disparaît avec lui. Ou bien, il se peut que cette âme temporaire perdure, transmigrant d'un corps à l'autre, voire existant sans corps. Nous l'ignorons (du moins, je l'ignore) ; mais ce qui est certain, c'est que ce sont là des possibilités conceptuelles qu'il est impossible d'ignorer. L'humanité non bouddhiste les a d'ailleurs jugées concevables, puisque de nombreuses religions reposent sur de telles croyances alternatives.

Concernant l'âme éternelle, la question est de savoir si elle peut ou non être libérée du cycle (supposé) des naissances et des morts. L'éternité de l'âme implique-t-elle logiquement son emprisonnement éternel dans la souffrance ? Je ne vois pas pourquoi. Il est concevable que l'âme éternelle ait été jadis

---

[173] Par exemple, dans la Bhagavad-Gita hindoue, Krishna dit que l' *atman (l'âme individuelle) est : « non né, immortel ; qui ne cesse jamais, qui ne commence jamais ; sans mort, sans naissance ; immuable à jamais ». (Le Chant de Dieu : Bhagavad-Gita* .)

heureuse, puis soit tombée dans la souffrance, mais qu'elle puisse encore se sortir de cette situation difficile par des pratiques spirituelles. Il se peut même que sa libération dépende d'un programme spirituel tel que les Quatre Nobles Vérités du bouddhisme ; c'est-à-dire de la prise de conscience qu'elle est prise dans un cercle vicieux de souffrance, que cette souffrance est causée par l'attachement et peut être guérie par le détachement, et que ce détachement peut être cultivé par le Noble Octuple Sentier. Ainsi, l'affirmation d'une âme éternelle n'est pas fondamentalement contradictoire avec le bouddhisme. Je ne la défends pas, je souligne simplement qu'elle peut être défendue de manière cohérente, à l'encontre des dogmes établis.

Ce qui est certain, en tout cas, c'est que l'idée de l'absence d'âme est logiquement intenable. Les bouddhistes n'ont jamais affronté de front les problèmes logiques qu'elle soulève ni tenté honnêtement de les résoudre. Ils sont toujours freinés par la crainte d'être considérés par leurs pairs comme des hérétiques défendant des « conceptions erronées » ; aussi, ils répètent sans cesse le catéchisme de l'absence d'âme et s'efforcent de le justifier (par des moyens absurdes tels que le tétralème, qui avance l'idée saugrenue qu'une chose peut être et ne pas être, ou qu'une chose peut être à la fois ne pas être et ne pas ne pas être). L'utilisation de la doctrine des cinq skandhas pour expliquer la (prétendue) illusion de la personnalité ne convainc aucun observateur honnête, comme nous l'avons vu précédemment. Les prédicateurs bouddhistes affirment que l'on ne doit pas adhérer au bouddhisme aveuglément, mais s'efforcer de réfléchir par soi-même aux questions, afin d'en comprendre la logique. Mais lorsqu'une personne procède ainsi et parvient à une conclusion différente, rejetant l'un de leurs clichés, ils restent déconcertés, voire hostiles.

La vérité est qu'il est impossible de formuler une théorie crédible de la psyché humaine sans admettre l'existence d'une âme en son centre. Il faut nécessairement *qu'un* être souffre et aspire à échapper à la souffrance. Une entité mécanique ne peut souffrir ni s'engager dans des pratiques spirituelles pour surmonter la souffrance. La pratique spirituelle signifie, et ne peut signifier que, la pratique d'une entité spirituelle, c'est-à-dire d'une âme dotée de facultés de cognition, de volonté et d'évaluation. Ces facultés ne peuvent être assimilées à des signaux électriques cérébraux, ni à des événements liés aux skandhas. Elles sont *sui generis* , d'une nature miraculeuse et mystérieuse, et ne se réduisent pas à des processus mécaniques. La cognition sans conscience *d'un sujet (une entité connaissant) est une contradiction dans les termes ; la volonté sans agent* libre (un acteur ou un individu) est une contradiction dans les termes ; l'évaluation sans *enjeu* (personne ayant quelque chose à gagner ou à perdre) est une contradiction dans les termes. Il ne s'agit pas là de simple grammaire ; il s'agit de logique.

Une question importante concernant l'âme est de savoir si elle demeure inchangée tout au long de son existence, ou si, au contraire, elle évolue spirituellement (en bien ou en mal) avec le temps. Cette question est cruciale car elle peut influencer la responsabilité, ainsi que le système de récompense ou de punition (le karma, dans le bouddhisme). Si l'on admet que l'âme est responsable de ses actes de volonté *au moment* où ils sont commis, est-il juste qu'elle en subisse les conséquences *ultérieurement* ? Dois-je payer, dans ma vieillesse, pour les vices de ma jeunesse auxquels je ne me livre plus, ou recevoir les fruits tardifs de mes vertus de jeunesse, même si je ne les possède plus ? Si l'âme est immuable, la réponse est

évidemment affirmative. Mais si l'âme évolue ou régresse avec le temps, la réponse pourrait, à première vue, sembler négative. Peut-on encore parler de *la même personne* dans ce cas ?

Différentes solutions à ce problème peuvent être proposées. Premièrement, il convient de souligner qu'une grande partie du fardeau karmique (positif ou négatif) de notre vie réside dans nos dimensions mentale et corporelle, notre esprit et notre corps. La question qui se pose est de savoir si une partie de ce fardeau karmique réside également dans notre dimension spirituelle, notre âme. Si l'on considère l'âme comme constante, il faut alors situer tous les changements spirituels apparents qui lui sont liés dans son environnement mental et physique. Ainsi, la même âme, lorsqu'elle est bébé, possède des capacités plus limitées pour marcher, parler, etc. ; à l'âge adulte, ses facultés intellectuelles et physiques atteignent leur apogée ; puis, avec l'âge, elles déclinent progressivement.

De plus, si l'on pense et agit de manière vertueuse, on est susceptible d'avoir une vie intérieure agréable, et probablement aussi une vie extérieure épanouie ; tandis que, si l'on pense et agit de manière dépravée, on est susceptible d'avoir une vie intérieure pénible, et probablement aussi une vie extérieure malheureuse. Mais qu'en est-il de cette supposée vie après la mort, lorsque l'âme est dépourvue de corps et d'esprit ? Les choix qu'une personne fait à un moment donné reflètent l'ensemble de sa situation à ce moment-là. Si je suis la même personne au fil du temps, alors, en principe, si j'étais replacé dans les mêmes circonstances, je réagirais de la même manière. Cela semblerait contraire au principe du libre arbitre, selon lequel, quelles que soient les influences extérieures,

l'âme reste libre de choisir – et est donc, en fin de compte, imprévisible.

Une position plus pertinente serait peut-être celle proposée par le bouddhisme dans le cadre de la doctrine des cinq skandhas. Je fais référence au « Sūtra du Fardeau » exposé par Vasubandhu [174].

> « Les processus qui se sont déroulés dans le passé causent des souffrances à ceux qui leur succèdent. Les Skandhas précédents sont donc appelés le « fardeau », les suivants, son « porteur » [du fardeau]. »

On pourrait appliquer cette même idée à l'âme (au lieu des skandhas) et dire que, puisque son existence présente est causée par son existence passée, elle est, en un sens réel, en permanence la continuation de son passé, portant non seulement son existence, mais aussi son karma, bon ou mauvais. Ainsi, même si l'âme (le « porteur ») a subi des transformations intérieures, elle demeure responsable de ses actes passés (le « fardeau »). Le passé s'intègre cumulativement au présent et au futur. Dès lors, il convient de se demander : quels changements sont possibles au sein d'une âme ? N'est-elle pas une entité unitaire ? Peut-elle concevoir des parties ? Cela nous ramènerait à une description psychologique, telle que celle proposée par la théorie des cinq skandhas !

Cependant, je dirais que de telles questions ne sont pas pertinentes dans le domaine spirituel, qui n'est pas tout à fait comparable aux domaines matériel et mental. L'âme, étant non phénoménale, ne peut être conçue comme ayant une taille, une forme, ni même une

---

174 Dans Conze, encore une fois (p. 195).

localisation précise, ni comme augmentant ou diminuant en contenu – ces concepts, et d'autres semblables, étant issus du domaine phénoménal. Nous devrions plutôt accepter que nous ne pouvons pas décrire l'âme, pas plus que nous ne pouvons véritablement sonder son fonctionnement ultime. De même que la cognition, la volonté et l'évaluation sont des phénomènes *propres* au monde, l'âme est trop particulière pour se réduire à des analogies simplistes.

Il convient d'ajouter que la conception de l'âme proposée ici n'est pas très éloignée, à bien des égards, de la notion bouddhiste de nature de Bouddha. Considérons les brillantes déclarations suivantes du maître Chinul[175] :

> « Le corps matériel est temporel, il naît et meurt. L'esprit véritable est comme l'espace, infini et immuable… »
>
> Le corps matériel est composé de quatre éléments : la terre, l'eau, le feu et l'air. Sa substance est insensible ; comment pourrait-il percevoir ou connaître ? Ce qui peut percevoir et connaître, c'est votre nature de Bouddha…
>
> Dans les yeux, on appelle cela voir. Dans les oreilles, on appelle cela entendre… Dans les mains, cela saisit et tient. Dans les pieds, cela marche et court… Les êtres perspicaces savent que c'est la nature de Bouddha, l'essence de l'éveil. Ceux qui ne le savent pas l'appellent l'âme…
>
> Puisqu'elle n'a pas de forme, pourrait-elle avoir une taille ? Puisqu'elle n'a pas de taille, pourrait-elle avoir des limites ? Puisqu'elle n'a

175 Corée, 1158-1210.

> pas de limites, elle n'a ni intérieur ni extérieur. N'ayant ni intérieur ni extérieur, elle n'a ni loin ni près. Sans loin ni près, il n'y a ni là-bas ni ici. Puisqu'il n'y a ni là-bas ni ici, il n'y a ni aller ni venir. Puisqu'il n'y a ni aller ni venir, il n'y a ni naissance ni mort. N'ayant ni naissance ni mort, elle n'a ni passé ni présent…[176]

De toute évidence, le « véritable esprit », semblable à l'espace, la « nature de Bouddha » qui seule peut « percevoir et connaître », ce qui voit, entend, saisit et marche, c'est-à-dire ce qui est le sujet des actes de conscience et l'auteur des actes de volonté, correspond à ce que nous appelons communément l'âme, même si l'auteur en question refuse de l'appeler ainsi. Il est remarquable que, malgré le dogme bouddhiste selon lequel les actes cognitifs et volontaires n'impliquent pas un soi, cet auteur semble affirmer le contraire (tout en niant vertueusement l'existence d'un soi). La différence entre ces concepts est-elle alors purement verbale ? Je dirais que non. L'idée d'âme suggère l'individuation (dans un sens réaliste), tandis que celle de nature de Bouddha a une connotation plus universelle (l'individualité apparente étant considérée comme purement illusoire).

(b) Examinons maintenant le concept bouddhiste de ***vacuité*** . Précisons d'emblée que je ne prétends pas posséder une conscience supérieure et que je ne souhaite pas me livrer à des spéculations métaphysiques alambiquées. J'écris en philosophe logique, en homme honnête et ordinaire, soucieux de trouver la vérité sans fioritures. Par « vacuité », la

---

176 *Classiques du bouddhisme et du zen* , vol. 1. Pp. 417-419, 424.

plupart des bouddhistes n'entendent pas un vide littéral, ni une absence totale d'existence. Il se peut que certains penseurs Hinayana aient compris ce terme ainsi, mais il me semble que les penseurs Mahayana l'ont perçu de manière plus positive (ou ambiguë), comme se référant à « ni existence ni non-existence ». Cette dernière expression vise à rejeter à la fois la croyance excessive en l'existence du monde phénoménal (éternalisme) et la croyance excessive en sa non-existence (nihilisme). Elle se veut un juste milieu, une voie médiane.

Cependant, concernant ce concept de « voie du milieu », il est inexact (voire confus) d'affirmer, comme le font les bouddhistes, que cette vacuité est « non dualiste », suggérant qu'elle *inclut littéralement* tous les contraires, c'est-à-dire qu'elle autorise la contradiction effective. On peut seulement dire que la vacuité comprend tout ce qui est positivement *actuel* , que ce soit dans le passé, le présent ou le futur. De même que les réalités ne sont jamais contradictoires, c'est-à-dire que la contradiction n'apparaît jamais dans la réalité, en aucun lieu ni à aucun moment (pas même, après réflexion, dans l'esprit), la vacuité n'admet pas de contradictions. La contradiction est assurément illusoire, et toute affirmation en ce sens est nécessairement fausse. « Non dualiste » doit être compris comme signifiant (plus précisément) unitaire, indifférencié. Il se réfère au positif actuel, et non à un quelconque négatif imaginé.

On sous-entend souvent que le Vide correspond à l'Absolu, à l'Infini, à la Réalité Ultime, au fondement originel ou primordial de l'Être, ou de l'Esprit, à l'Un, au Néant, au Noumène, etc. Ce concept, et certains termes employés pour le désigner, ne sont certes pas totalement étrangers à d'autres philosophies et religions.

Depuis ses origines présocratiques, la philosophie grecque a recherché l'unité fondamentale du multiple, ce qui sous-tend le monde phénoménal et varié, le fondement commun de toute expérience, l'origine et la destination présumées des choses. Ces idées ont culminé avec le néoplatonisme à la fin de l'Antiquité, puis ont refait surface dans la philosophie occidentale à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance, dans divers contextes. On retrouve des notions comparables dans le judaïsme, le christianisme et l'islam, ainsi que dans d'autres religions indiennes, notamment l'hindouisme, en particulier dans leurs courants mystiques. La philosophie grecque a bien sûr influencé ces différentes religions, et elles se sont également influencées mutuellement à cet égard. Il y a sans aucun doute eu des influences réciproques entre la philosophie grecque et le bouddhisme, comme en témoigne le *Milinda-panha* , dialogue entre un roi grec et un moine bouddhiste.

Concernant nos corps, ou la matière en général, on soutient souvent que, bien qu'ils paraissent plus ou moins « substantiels » (y compris les gaz, les liquides et les solides), si l'on examine leur composition plus en profondeur, comme nous le pouvons aujourd'hui, on y trouvera principalement du vide, avec seulement de très rares particules massives, qui ne sont de toute façon que des poches d'énergie reliées par des champs de force immatériels. Mais la réponse évidente est que cela ne signifierait pas pour autant un vide absolu ; autrement dit, même si la matière n'est pas aussi pleine et substantielle qu'elle le paraît au premier abord, cela ne signifie pas qu'elle soit totalement dépourvue de *contenu* .

Néanmoins, je ne crois pas que le concept bouddhiste de vacuité appliqué à la matière se réfère à cet espace vide doté d'une substantialité très rare. Je pense plutôt

qu'il se réfère au fondement commun universel et unitaire de toutes choses, concevable comme *existence pure, antérieure à toute différenciation* en entités, caractéristiques ou événements distincts. Cet existant fondamental ne peut être décrit ni localisé, car cela reviendrait à lui attribuer un caractère ou une localisation spécifique, à l'exclusion de tout autre.

En ce qui concerne les phénomènes mentaux, c'est-à-dire la matière des souvenirs et des fantasmes qui en découlent, qui semblent se produire dans notre esprit, ils paraissent bien moins substantiels que les phénomènes matériels. Ils n'en demeurent pas moins *phénoménaux* dans la mesure où nous les percevons comme ayant des couleurs, des formes, des sons, et peut-être aussi (bien que je n'en sois pas certain) des odeurs, des saveurs et des sensations tactiles. Il convient également, dans ce contexte, de prêter attention aux sensations et émotions concrètes qui semblent se manifester dans notre corps ou notre esprit, et que nous classerions collectivement sous le terme de sensations tactiles.

Il convient de souligner l'importance des sensations tactiles dans notre perception de la matière : la « solidité » que nous lui attribuons se définit par la résistance que nous *ressentons* lorsque nous la poussons, la tirons ou la comprimons, ainsi que par la durée *relative perceptible* de l'objet en main. Quelle que soit la quantité d'espace vide que la matière puisse contenir, l'expérience de la solidité (à des degrés divers) persiste et détermine fortement notre sens de la « matérialité ». Dans ce contexte, les phénomènes mentaux apparaissent bien moins « solides » que les phénomènes matériels, car ils peuvent se dissoudre plus rapidement et sont relativement plus malléables (et, à certains égards, moins). L'adjectif bouddhiste « vide » ne doit pas être compris comme « dépourvu de

solidité », car la solidité (comme expliqué précédemment) est une donnée *phénoménologique* et ne peut donc être niée.

De plus, à mon avis, nous devons prendre en considération, comme « phénomènes » mentaux au sens élargi (plus précisément, « apparences »), des objets de l'intuition tels que le soi, la conscience, la volonté et l'évaluation, même s'ils sont tout à fait *non phénoménaux* , c'est-à-dire dépourvus de couleur, de forme, de son, etc. Tous ces existants peuvent également, et à plus forte raison, être considérés comme vides, si nous comprenons correctement le concept tel que suggéré ci-dessus.

Selon le bouddhisme, cette racine et ce fondement de toute existence, à la fois immanents et transcendants, peuvent être appréhendés par la méditation, ou du moins lorsque celle-ci atteint l'éveil. En cela, le bouddhisme se distingue de la philosophie kantienne, qui considère le monde nouménal comme fondamentalement inaccessible à la connaissance humaine (bien que Kant [177]ait paradoxalement prétendu, par la simple formulation de sa théorie, vouloir au moins en avoir connaissance *)* .

Néanmoins, ils s'accordent sur de nombreux points, notamment sur la caractérisation du monde phénoménal comme illusoire tandis que le nouménal est réel. Ce qui est clair, c'est que le vide renvoie à un substrat universel et unitaire, éminemment calme et silencieux, qui pourtant abrite et même produit toute la multiplicité et le mouvement que nous percevons à notre surface. Le monde des phénomènes se déploie sur le nouménal comme les vagues de l'océan se déploient sur l'océan. L'eau et les vagues sont essentiellement une seule et même chose, mais se

177 Emmanuel Kant (Allemagne, 1724-1804).

distinguent par abstraction ; il en va de même pour le nouménal et le phénoménal.

Il convient de mentionner ici la théorie bouddhiste de *la codépendance ou interdépendance de tous les dharmas* . Selon cette théorie, tout est causé par tout le reste ; rien ne peut exister isolément. C'est précisément pourquoi on peut dire que tout (c'est-à-dire toutes les choses du monde des phénomènes) est vide – car rien n'a d'« être propre » (*svabhaha*). Cela signifie que non seulement nous, humains, et tous les êtres sensibles, sommes vides de soi, mais même les plantes et les entités inanimées le sont. Cela peut sembler concevable au premier abord, mais la notion d'interdépendance ne résiste pas à un examen logique rigoureux. Affirmer que tout est la cause de tout revient à affirmer qu'il existe au moins une relation causale partielle et contingente entre littéralement *deux* choses quelconques. Or, une telle relation causale doit nécessairement être, d'une certaine manière, exclusive pour exister [178]. Ainsi, l'idée avancée par les philosophes bouddhistes est en réalité fallacieuse, un concept emprunté.

Il convient également de préciser que le terme « vacuité », dans la mesure où il est employé négativement, c'est-à-dire comme synonyme de *privation d'* existence, est nécessairement *conceptuel* . On peut affirmer que l'être provient du non-être et y retourne, mais il faut reconnaître que cela ne peut être appréhendé par l'expérience directe, qu'elle soit ordinaire ou méditative, mais seulement par une intuition conceptuelle. La raison en est simple : la négation ne peut être un objet de perception ou d'intuition, mais ne peut être appréhendée que par

---

178 Voir mon ouvrage **La logique de la causalité** , chapitre 16.3, pour une réfutation complète.

inférence inductive, à partir d'une recherche infructueuse du positif [179]. Seuls les positifs peuvent être expérimentés. Logiquement, tous les termes négatifs sont nécessairement conceptuels ; la négation est d'ailleurs l'un des fondements de la pensée conceptuelle. Ainsi, toute affirmation selon laquelle on aurait fait *l'expérience directe* , aux plus profonds niveaux de contemplation, du Néant à la racine de l'Existence, est dénuée de crédibilité : un raisonnement (même non verbal) y a certainement contribué.

Pour le bouddhisme, le fondement originel est impersonnel, même si certains pourraient y voir une forme de panthéisme. Pour les grandes religions mentionnées précédemment, ce fondement originel est identifié à Dieu. À mon avis, cette identification est plus crédible, car il me semble difficile de concevoir comment l'âme individuelle, consciente, volontaire et capable de discernement, pourrait émerger d'une entité supérieure qui ne serait pas elle-même fondamentalement consciente, volontaire et capable de discernement. Ces facultés étant supérieures à la nature impersonnelle, leur source ultime doit potentiellement les posséder également. Dans la Kabbale juive, par exemple, l'âme humaine est perçue comme une étincelle de l'Âme divine (un rejeton de son père, en quelque sorte). Nous sommes à l'image et à la ressemblance de Dieu en ce sens que, comme Lui, nous possédons une âme, la connaissance, la volonté et la capacité de discernement, bien qu'à un degré infinitésimal comparé à Son omniscience, Son omnipotence et Sa bonté absolue. Quoi qu'il en soit, il est clair qu'il existe un consensus considérable entre les différentes philosophies et religions.

---

179 Voir mes *Réflexions* , chapitre 9.

(c) Considérons maintenant l'âme *dans le contexte de* la vacuité. Le concept de soi ou d'âme est-il logiquement compatible, ou (comme l'affirment les bouddhistes) incompatible, avec celui de vacuité ? Une âme peut-elle se libérer de ses limitations et de ses souffrances, ou est-elle nécessairement prisonnière du cycle éternel des naissances et des morts, illusionnée par une quête incessante et un attachement vain à des choses dénuées de sens ? La libération n'est-elle possible qu'en renonçant à la croyance en l'âme ? Si la réponse à ces questions est conforme au bouddhisme, la doctrine des cinq skandhas semble pertinente ; mais si une âme peut (quels que soient les efforts héroïques de la pratique spirituelle) s'extraire du phénoménal et atteindre le nouménal, alors cette doctrine paraît, au mieux, superflue, voire absurde.

Considérons d'abord l'âme temporaire (qu'elle existe le temps d'une vie ou sur plusieurs, incarnée ou désincarnée). Une telle âme, comme tout être impermanent ayant un commencement et une fin, provient nécessairement du vide et y retournera ; elle est créée et conditionnée par l'Incréé et l'Inconditionné. De plus, on pourrait même la considérer comme éternelle, en ce sens qu'elle participe à l'éternité, non seulement lorsqu'elle existe temporairement et manifestement comme une entité distincte, mais aussi avant sa création et après sa destruction apparente, lorsqu'elle est encore ou à nouveau une partie indifférenciée du fondement originel. Dès lors, aucun problème ne se pose, si ce n'est celui de déterminer précisément comment la libérer (une tâche loin d'être aisée).

Le problème réside plutôt dans la notion d'âme éternelle, et c'est sans doute ce qui a rendu les bouddhistes méfiants à l'égard de l'idée même de soi (qu'ils considéraient comme nécessairement éternelle,

rappelons-le). Le problème est le suivant : si l'âme individuelle (ou toute autre entité) coexiste avec la réalité ultime durant toute l'éternité, comment peut-elle fusionner avec elle ? Aucune voie de libération ne semble concevable pour une âme, par définition, éternellement séparée du vide. Mais même dans ce cas, on pourrait soutenir que la séparation de l'âme distincte de la matrice unitaire universelle n'est qu'illusoire ; autrement dit, que durant toute l'éternité, cette âme indestructible est en réalité une émanation constante de l'abîme et y est véritablement toujours imbriquée. Ce qui rend une illusion (par exemple un mirage ou un reflet) illusoire, ce n'est pas sa durée (une fraction de seconde ou un milliard d'années), mais sa relativité (un mirage est dû à la réfraction de la lumière par une oasis, l'image de la lune dans un miroir est due à la réflexion de la lumière par la lune). En vérité, même une âme éternelle peut, en théorie, être compatible avec le vide. Je n'affirme pas que l'âme soit nécessairement éternelle en ce sens, mais je souligne seulement qu'elle pourrait l'être.

En conclusion, l'idée des skandhas est inutile au regard de l'exigence de vacuité. Bien au contraire, elle est profondément trompeuse, car elle repose sur des hypothèses erronées concernant d'autres possibilités doctrinales. Les bouddhistes s'accrochent à cette idée désespérément, sans véritable justification. De toute évidence, ma position est que l'on peut logiquement affirmer que les êtres humains possèdent une âme et rejeter la croyance bouddhiste orthodoxe selon laquelle ce que nous appelons notre soi n'est qu'un ensemble d'événements impersonnels passagers, sans pour autant renoncer à la doctrine plus métaphysique selon laquelle, à la racine de l'existence spirituelle (c'est-à-dire de toute âme), se trouve la « vacuité », telle que nous l'entendons ici.

De même que l'on peut affirmer que des phénomènes matériels apparemment substantiels, ou des phénomènes mentaux concrets, sont en définitive vides, on peut dire que l'âme dont chacun de nous est constitué est « substantielle » à sa manière spirituelle et raréfiée, et en même temps fondamentalement vide, c'est-à-dire qu'elle fait partie intégrante du fondement universel et unitaire de tout être. Autrement dit, contrairement à ce qu'imaginaient les philosophes bouddhistes, il n'est pas nécessaire de nier l'existence de l'âme pour affirmer sa « vacuité », pas plus qu'il n'est nécessaire de nier l'existence du corps ou de l'esprit pour affirmer leur « vacuité ». En d'autres termes, il n'y a aucune nécessité logique d'adopter l'idée des cinq skandhas si le but d'une telle position est simplement d'affirmer la « vacuité ».

3. En conclusion

En réalité, la thèse de la non-existence de l'âme est truffée de contradictions. Les bouddhistes nous disent que la libération est possible, mais en même temps, ils nient notre *existence même* . Ils nous exhortent à être conscients, mais en même temps, ils nous nient le pouvoir de cognition – autrement dit, que l'âme soit *sujette* aux événements cognitifs. Ils nous incitent à rechercher la libération, mais en même temps, ils nous nient la volonté – autrement dit, que l'âme soit *libre* d'agir selon sa propre volonté. Ils nous encouragent à faire des choix judicieux dans la vie, mais en même temps, ils nous refusent le droit au jugement de valeur – autrement dit, que l'âme soit capable de *discernement. et* une évaluation objective.

La thèse de l'absence d'âme persiste malgré ces paradoxes, pourtant bien connus des philosophes bouddhistes dès l'origine. Quel est le sens de la

spiritualité sans esprit (âme, soi) ? Qui peut être libéré s'il n'y a personne à libérer ? Pourquoi et comment s'engager dans une pratique spirituelle si non seulement nous n'existons pas, mais si nous sommes également dépourvus de conscience, de volonté et de capacité d'appréciation ? Pourquoi chercher à se libérer de la souffrance si nous ne souffrons pas réellement ? Qui écrit tout cela et qui le lit ? La thèse de l'absence d'âme est tout simplement intenable. On peut certes affirmer que l'âme est fondamentalement « vide » au sens susmentionné, mais la thèse des cinq skandhas en lieu et place de l'âme est logiquement insoutenable.

Nous avons constaté que la doctrine des cinq skandhas ne saurait être considérée comme une description exacte de la psyché humaine dans son intégralité. Elle ne constitue pas une analyse phénoménologique complète, puisqu'elle ignore les facultés supérieures majeures de l'humanité : l'intelligence, la rationalité et le libre arbitre. Elle se focalise exclusivement sur certains aspects mineurs de la psychologie humaine, les cinq skandhas, sans reconnaître ouvertement la dimension plus noble de l'humanité, qui rend possible la libération de cette mesquinerie. Elle nourrit des prétentions métaphysiques, avec des implications ontologiques et épistémologiques – notamment l'idée que nous serions dépourvus d'âme, de personnalité – mais il s'avère que cette idée ne résiste pas à l'examen logique, car elle repose sur des raisonnements circulaires et des conclusions préétablies.

Ainsi, alors que la thèse des cinq skandhas pouvait de prime abord apparaître comme une observation et une idée importantes, appliquant et étayant la thèse bouddhiste plus générale de la vacuité, tout en fournissant une description spirituellement utile de la psychologie humaine, elle se révèle être une doctrine assez limitée et peu élaborée. Cela ne signifie pas

qu'elle soit totalement dénuée de valeur, mais plutôt qu'elle est bien moins importante qu'on ne le prétend.

Ceci étant dit, je tiens à préciser que la critique formulée ici à l'égard de cette doctrine particulière au sein de la psychologie et de la philosophie bouddhistes ne vise pas à dénigrer ou à rejeter en bloc ces disciplines. Assurément, la psychologie et la philosophie bouddhistes ont bien plus à offrir au chercheur de sagesse que cette seule doctrine. Elles sont riches d'intuitions profondes sur la psyché et la condition humaines, dont chaque être humain peut bénéficier. Cela transparaît déjà dans le fondement même de la pensée bouddhiste, les Quatre Nobles Vérités, qui reconnaissent la souffrance inhérente à la condition humaine et identifient sa source psychologique dans l'attachement à toutes sortes de choses vaines, et qui affirment la possibilité d'un soulagement de la souffrance grâce à un programme précis de pratiques spirituelles.

Dans la conception bouddhiste de la vie humaine, notre esprit est empoisonné par de nombreux problèmes cognitifs, volitionnels et émotionnels. À la racine de la souffrance humaine se trouve une masse d'ignorance et d'illusions sur soi-même et sur le monde dans lequel on se trouve soudainement et inexplicablement. Ces illusions engendrent toutes sortes de désirs irrationnels, notamment l'avidité (de nourriture, de biens matériels), la luxure (de plaisir sexuel, de pouvoir) et les aversions (peurs, haines). Ces dernières poussent les individus à agir avec égoïsme (au sens le plus pathologique du terme), et parfois avec malhonnêteté, voire violence (froideur et cruauté), et généralement avec stupidité. Mais le bouddhisme propose des solutions pour guérir ces maux, ce qui lui confère une perspective fondamentalement positive.

Il est clair que le bouddhisme adopte une approche particulièrement « psychologique » de la vie. Il se distingue également par son approche pragmatique et dénuée de culpabilisation, ce qui explique sans doute son attrait pour de nombreux Occidentaux aujourd'hui. Contrairement à la plupart des autres grandes religions, notamment le judaïsme et ses dérivés chrétiens et islamiques, il ne cherche pas à culpabiliser les fidèles pour leurs péchés, mais les encourage plutôt à affronter leurs problèmes avec rationalité et intérêt personnel. Il est donc, à bien des égards, moins émotionnel et plus rationnel.

Le judaïsme, par exemple, comprend également des enseignements psychologiques, quoique peut-être dans une moindre mesure. L'une des principales caractéristiques de la psychologie judaïque est l'idée que les êtres humains possèdent deux tendances innées : une bonne inclination (*yetzer tov*) et une mauvaise inclination (*yetzer ra'*) [180]. Ces deux

---

180 Cette thèse psychologique des deux inclinations contraste bien sûr avec trois autres thèses : l'être humain n'aurait qu'une bonne inclination (l'optimisme), ou qu'une mauvaise (le pessimisme), ou encore aucune inclination naturelle (la neutralité). Il s'agit là d'une question intéressante qui mériterait un examen plus approfondi. La distinction entre ces quatre thèses est vaine si l'on considère qu'il s'agit d' *influences* sur l'âme, et non de déterminisme ou de fatalisme ; l'âme demeure libre de choisir d'être influencée d'une manière ou d'une autre, à un degré plus ou moins important. Je pense que le sens de la doctrine juive est simplement le suivant : faire prendre conscience à l'individu qu'il est constamment soumis à des pressions diverses, bonnes et mauvaises, et qu'il est sage de toujours *s'identifier aux* influences positives et *d'éviter de s'identifier aux* négatives ; autrement dit, de considérer le véritable désir ultime de son âme comme étant le bien et le mal comme une illusion.

inclinations *influencent* positivement ou négativement une personne au cours de sa vie (vie physique et spirituelle), mais elles ne la *contrôlent jamais* , car les êtres humains sont dotés du libre arbitre. Cela signifie que, quoi qu'il arrive, un homme ou une femme est toujours (du moins, une fois adulte) responsable de ses choix. Cette croyance éthique en la liberté de choix et la responsabilité personnelle est présente dans le judaïsme depuis ses origines, comme le montre clairement le verset biblique suivant : « *Le péché se cache à la porte ; son désir se porte vers toi, mais tu peux le dominer* » (Genèse 4,7) [181]. Sachant cela, que l'on possède effectivement le libre arbitre, on peut surmonter toutes les mauvaises influences et avancer vers la vie éternelle.

Dans le bouddhisme, on peut discerner une possibilité similaire de prendre pleinement la responsabilité de sa vie dès le premier chapitre du *Dhammapada* (1:1-2) : « *Si un homme parle ou agit avec un esprit impur, la souffrance s'ensuit… Si un homme agit avec un esprit pur, la joie s'ensuit* . » Bien que la doctrine des cinq skandhas puisse donner l'impression (comme indiqué précédemment) que l'on n'est pas responsable de ses actes, il apparaît ici que tel n'est pas le véritable

---

181 L'idée d'« inclination au mal » se trouve également dans la Bible, et plus précisément en Genèse 8:21, où Dieu déclare que « le cœur de l'homme est porté au mal dès sa jeunesse ». (Cette affirmation intervient après le Déluge ; auparavant, en Genèse 6:5, il est dit, sur un ton plus pessimiste, que « toutes les pensées de son cœur [de l'homme] sont portées au mal tout au long du jour ». Les commentateurs expliquent cette différence en suggérant que le Déluge a rendu l'homme plus sage. Peut-être la distinction entre les expressions « l'inclination du cœur de l'homme » et « les *pensées du* cœur de l'homme » revêt-elle une certaine importance.)

message du bouddhisme, qui prône généralement un effort spirituel intense en vue de la libération de soi et, par conséquent, de la libération de tous les êtres sensibles.

Références principales

Un trésor de citations juives. Joseph L. Baron, éd. Lanham, MD : Jason Aronson Inc., 1996.

Batchelor, Stephen (éd.). *Le joyau dans le lotus : guide des traditions bouddhistes du Tibet.* Londres : Wisdom, 1987.

Bhagavad-Gita, Le Chant de Dieu . Markham, Ont., Canada : Mentor, 1972.

Blofeld, John. Trad. *L'enseignement zen de Huang Po : Sur la transmission de l'esprit* . New York : Grove, 1958.

Bodhidharma. *L'enseignement zen de Bodhidharma* . Trad. Red Pine. New York : North Point, 1989.

Brazier, Caroline. *Psychologie bouddhiste* . Londres : Robinson, 2003.

Écritures bouddhistes . Conze, Edward, éd. et trad. Harmondsworth, Mx. : Penguin, 1959.

Cheng, Hsueh-li. *Logique vide : le bouddhisme Madhyamika à partir de sources chinoises* . Delhi : Motilal Banarsidass, 1991.

Classiques du bouddhisme et du zen , vol. 1. Trad. Thomas Cleary. Boston : Shambhala, 2005.

Dalaï Lama, Sa Sainteté. *Transformer l'esprit* . Londres : Thorsons, 2000.

Le Dhammapada. Trad . Juan Mascaro. Harmondsworth, Mx. : Penguin, 1973.

Dogen. *L'éveil se déploie : les enseignements essentiels du maître zen Dogen* . Éd. Kazuaki Tanahashi. Boston : Shambala, 2000.

Éracle, Jean. *Enseignements du Bouddha* . Paris : Librio, 2005.

Gibran, Khalil. *Le Prophète* . Londres : Heinemann, 1972.

Guenther , Herbert V. *La philosophie bouddhiste : théorie et pratique.* Harmondsworth, Middlesex : Penguin, 1972.

Hsing , Yun. *Lotus dans un ruisseau.* Trad. Tom Graham. Trumbull, CT : Weatherhill, 2000.

Kamalashila (Anthony Matthews). *Méditation : La voie bouddhiste de la tranquillité et de la perspicacité* . Birmingham : Windhorse, 1992.

Mu Soeng. *Le Sutra du Diamant : transformer notre façon de percevoir le monde* . Boston : Wisdom, 2000.

Nhat Hạnh, Thich. *Le Cœur de la Compréhension* . Berkeley, Californie : Parallax, 1988.

Patanjali. Yoga Sutra. Traduction et glossaire sanskrit-anglais. Chip Hartranft. Internet : www.arlingtoncenter.org, 2003.

Suzuki, DT. *Essais sur le bouddhisme zen. Première série* (1949). *Deuxième série* (1953). Londres : Rider, 1970, 1980.

Suzuki, DT. *La doctrine zen du non-esprit.* Éd. Christmas Humphreys. York Beach, ME : Weiser, 1972.

Suzuki, Shunryu. *L'esprit zen, l'esprit du débutant.* New York : Weatherhill, 1970.

Trungpa, Chögyam. *Le jeu des illusions.* Shambhala : Boston, 1994.

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) ; *Phenomenology* (2003) ; *The Logic of Causation* (1999, 2003, 2010) ; *Volition and Allied Causal Concepts* (2004) ; *Ruminations* (2005) ; *Meditations* (2006) ; *Logical and Spiritual Reflections* (2008-9) ; *A Fortiori Logic* (2013).

Ces ouvrages peuvent être consultés gratuitement sur les sites suivants : www.TheLogician.net et www.AviSionBooks.com.

La critique logique des doctrines bouddhistes peut être lue gratuitement en ligne à l'adresse suivante : www.avisionbuddhism.bravesites.com.

La liste complète des sites web d'Avi Sion est consultable à l'adresse suivante : www.avisionlinks.bravesites.com.

Pour toute question ou commentaire, vous pouvez contacter Avi Sion à l'adresse suivante : avi-sion@thelogician.net