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.

LE MOI

Une compilation thématique

Avi Sion , Ph. D.

© Avi Sion , 1990-2008, 2016.

Protégé par les conventions internationales sur le droit d'auteur.
Tous droits réservés.
Aucune partie de ce livre ne peut être reproduite de quelque manière que ce soit, ni stockée dans un système de recherche documentaire ou transmise, sans l'autorisation expresse de l'auteur-éditeur, sauf en cas de brèves citations dûment mentionnées.

Première publication : 2008. Édition augmentée : 2017.
Par Avi Sion. Genève, Suisse.

Informations de catalogage de la bibliothèque :

Sion, Avi.
Le Soi. Un recueil thématique.

ISBN : 978-1495972089

Abstrait

« Le Soi » explore les concepts de soi, d'âme, de personne, d'ego, de conscience, de psyché et d'esprit, à travers la phénoménologie, la logique, l'épistémologie, l'ontologie, la psychologie, la spiritualité, la méditation, l'éthique et la métaphysique. Il s'agit d'un recueil thématique d'écrits antérieurs de l'auteur.

La présente édition augmentée comprend un essai rédigé en 2016 sur la doctrine bouddhiste des cinq skandhas.

Contenu

1. Chapitre Un 7
   1. La conscience est une relation 7
   2. Types de conscience 10
   3. L'esprit 17
   4. Psychologie populaire 22
2. Chapitre deux 24
   1. Soi ou Âme 24
   2. Connaissance de soi 35
3. Chapitre trois 44
   1. Être ou ne pas être 44
   2. Le Soi 47
   3. Facteurs du « Soi » 56
   4. Identification-Avec 63
   5. Critiques fallacieuses de l'identité 69
   6. Ce que pourrait être le « vide » 80
4. Chapitre quatre 89
   1. Contexte culturel et considérations épistémiques 89
   2. Contexte théorique 93
   3. Étapes du processus de la volonté 103
   4. La portée du libre arbitre 114
5. Chapitre cinq 119
   1. L'ego a horreur du vide 119
   2. Décoller l'esprit 126
   3. Soi abstrait vs. Soi concret 129
   4. Réflexions diverses sur l'âme et Dieu 142
6. Chapitre six 154
   1. Le Soi individuel dans le monisme 154
   2. L'impression de soi 161

7. Chapitre sept 168
1. Non pas une essence, mais une entité 168
2. Distinguer le Moi 176
3. Rejeter l'ego 181
8. Chapitre huit 187
1. Le Soi ou l'Âme 187
2. La dichotomie corps-esprit de Descartes 195
3. Le déni bouddhiste de l'âme 205
9. Chapitre neuf 212
1. Conscience de soi 212
2. Méditation sur soi 215
3. Contemplez l'Esprit 219
4. La théorie bouddhiste de l'absence d'âme 228
5. Le Soi et l'Éveil 237
10. Chapitre dix 241
1. Ma propre lecture phénoménologique 242
2. Une lecture psychologique plus orthodoxe 247
3. Les aspects métaphysiques 256
4. En conclusion 281
Références principales 287

Diagrammes

1. Domaines matériel, mental et spirituel 68
2. Trois types de continuité 7 3
3. Cartographie du processus de volition
   10 4
4. Comment les sujets et les objets momentanés donnent naissance à des abstractions
   13 0
5. Matière, esprit et âme présentés comme les trois dimensions de l'existence
   263

1. CHAPITRE UN

Tiré de *Future Logic* (1990),
Chapitre 61.

LA CONSCIENCE ET L'ESPRIT

Mon objectif ici est de proposer un cadre et une terminologie cohérents pour l'épistémologie.

1. La conscience est une relation

La conscience est une *relation spécifique et particulière* entre une entité semblable à nous-mêmes (appelée le Sujet) et toute « apparence », tout « phénomène », toute « chose » qui se présente à nous (appelée l'Objet). On peut se représenter la conscience comme une ligne reliant le sujet à l'objet. (On utilise parfois des majuscules pour ces termes afin d'éviter toute confusion avec leur emploi dans d'autres contextes.)

La conscience est en elle-même un phénomène, bien sûr – un phénomène très difficile à appréhender et à définir, car elle constitue une composante fondamentalement unique et distinctive du monde. Nous nous contentons ici de l'évoquer, sans prétendre savoir précisément ce qu'elle est ni comment elle fonctionne.

L'idée principale est qu'il s'agit avant tout d'un phénomène relationnel, d'une « vision » paisible ; ce n'est pas une activité en soi, même si de nombreuses activités l'entourent. L'« effort » d'attention, l'« état » de conscience ou l'« activité » de la pensée sont des aspects secondaires de ce phénomène, dont la compréhension dépend de la définition relationnelle.

La raison pour laquelle la conscience est mieux décrite comme une relation tient au fait qu'on ne peut affirmer de manière cohérente qu'elle est subjective, car cette affirmation constitue elle-même un événement de la conscience qui prétend être objectif. Cela signifie que *le sujet et l'objet doivent être liés par la conscience de telle sorte que ni l'un ni l'autre n'affecte l'autre lorsqu'ils sont ainsi liés* .

La conscience est donc une relation qui n'est ni passive ni active. On ne peut dire qu'elle consiste en des changements du sujet ou de son intérieur causés par l'objet, car de tels changements ne garantiraient pas l'existence de l'objet, et encore moins que le même objet provoque toujours le même changement ou que des objets différents ne provoquent jamais le même changement. On ne peut pas non plus dire qu'elle consiste en une création d'un objet par le sujet, car il faudrait encore expliquer comment l'objet est appréhendé une fois produit.

Le ***Sujet*** est lui-même un phénomène, là encore très difficile à appréhender et à définir, car il constitue une partie du monde fondamentalement unique et distinctive. On peut dire qu'il demeure insensible à la conscience et à son Objet. Si la conscience était passive ou active (telles que définies ci-dessus), le Sujet serait incapable d'avoir conscience de lui-même, même hypothétiquement.

L' ***Objet*** est, il convient de le noter, ce qui se présente à nous tel quel, sans qu'il soit nécessaire de se demander d'abord s'il est « réel » ou « illusoire » : ce sont là des jugements ultérieurs. L'Objet, de même, demeure insensible à la conscience et au Sujet en tant que tel.

Ce qui importe ici, c'est que toute conscience est fondamentalement une observation, par quelqu'un, de quelque chose. La nature, le type, la source ou le statut de l'observateur, de la conscience et de l'observé sont d'autres questions que la philosophie se doit d'aborder en profondeur et de tenter de résoudre, mais qui ne nous concernent pas à ce stade.

Que le sujet aborde l'objet avec détachement, de manière impassible et objective, ou qu'il soit incapable ou peu disposé à prendre ses distances avec l'objet, il s'agit là d'aspects comportementaux qui relèvent de la réaction et n'affectent pas la nature essentiellement « observatrice » de la conscience.

L'existence de l'objet est immédiatement donnée par son apparition en tant que phénomène. Quelle que soit notre interprétation de ce qui est apparu, nous pouvons être certains que *quelque chose* est apparu. Si rien n'était apparu, il n'y aurait rien à discuter. L'existence du sujet et de la conscience n'est pas aussi évidente ; une forme de réflexion est nécessaire pour les percevoir.

Les objets semblent être de nature diverse : certains paraissent « matériellement concrets » (par exemple, une pierre), d'autres « mentalement concrets » (par exemple, un rêve) ; d'autres encore « abstraits » (par exemple, l'entropie ou l'humanité). Les sujets, quant à eux, seraient d'une nature différente de ces entités matérielles ou mentales : nous les percevons comme des « entités spirituelles » ou des

« âmes ». La conscience apparaît également comme une composante très particulière du monde.

de soi » notre conscience conjointe du sujet et de la conscience . Chez l'être humain, cette conscience semble accompagner de manière périphérique toute perception d'autres objets, pourvu que nous fassions un effort minimal pour l'activer. Cette impression directe est confirmée indirectement par l'observation d'autres personnes et d'animaux supérieurs. Le passage de l'objet à la conscience et au sujet nous paraît évident.

Nous savons très peu de choses sur ce qui constitue un sujet, sur ce qui confère à certains êtres le pouvoir de cognition. À en juger par leur comportement, les humains et les animaux supérieurs en sont dotés (les animistes croient que tous les êtres possèdent une forme de conscience, à un degré ou un autre).

On ne saurait postuler que la conscience est nécessairement déformante sans remettre en question son propre principe sceptique. Il ne serait toutefois pas incohérent d'affirmer que *la conscience est parfois déformante* . Le pouvoir de notre conscience est manifestement plus ou moins limité ; seul Dieu est considéré comme omniscient.

2. Types de conscience

Le terme « conscience » doit être compris au sens générique. Ce qui est commun à toutes *les formes* de conscience, c'est le fait central, apparemment toujours le même, de la relation Sujet-Objet.

a. La conscience est désignée par différents noms, selon **le type de phénomène dont elle porte l'objet** . Mais cela

n'implique pas que la conscience en tant que telle soit structurellement différente dans chacune de ses subdivisions.

Ainsi, nous appelons ***perception*** la conscience ayant un phénomène concret pour objet ; et ***conception*** (ou ***perspicacité conceptuelle***), c'est-à-dire un phénomène abstrait ou un phénomène mêlant des composantes concrètes et abstraites.

L'identification consiste à prendre conscience des identités entre les parties d'un phénomène ou entre deux ou plusieurs phénomènes. ***La distinction*** consiste à prendre conscience des différences entre les parties d'un phénomène ou entre deux ou plusieurs phénomènes. Puisque la similarité et la dissimilarité sont en elles-mêmes des aspects abstraits des phénomènes, ces *comparaisons et contrastes* sont conceptuels. Ces intuitions nous permettent de *discerner* les différents constituants ou aspects de phénomènes individuels et de *classer* plusieurs phénomènes ensemble ou séparément.

L'entendement renvoie à la conscience de la causalité (au sens le plus large) des phénomènes — les causes naturelles des phénomènes matériels ou mentaux en tant que tels, ou les significations et explications des idées. L'entendement est avant tout une conscience de l'ordre des choses ; il est conceptuel, puisque la causalité est un phénomène abstrait. La réaction de satisfaction ou d'accomplissement qui suit cette intuition est secondaire.

b. La conscience est classée de diverses manières, en fonction de **la localisation spatiale ou temporelle de l'objet** .

Ainsi, nous qualifions la conscience d' ***introspective*** (ou intérieure) ou ***d'extraspective*** (ou extérieure), selon que son objet est placé à l'intérieur ou à l'extérieur de nous (les

termes sont ambigus, selon ce que nous considérons comme étant « nous » — notre esprit, notre corps, ou même notre segment de la société).

Les objets de la perception sont généralement situés temporellement dans le présent. La perception directe d'événements passés ou futurs lointains nous paraît impossible, bien que certains prophètes soient réputés posséder ce don. ***Se souvenir*** d'événements concrets semble relever de la perception d'images mentales présentes d'événements passés, plutôt que des événements eux-mêmes.

La conception, cependant, ne semble pas également soumise au temps, en ce sens que nous pouvons plus ou moins ***prédire*** les événements passés à partir de leurs effets présents, ou les événements futurs à partir de leurs causes présentes, ou encore l'un comme l'autre à partir de lois générales. De telles prédictions relèvent d'intuitions conceptuelles, même lorsqu'elles concernent des événements concrets, car les prémisses de la conclusion sont des relations abstraites. Néanmoins, le résultat est une conscience du passé ou du futur ; nous sommes donc fondés à affirmer que la conception (prédictive) en tant que telle transcende le temps : le sujet et l'objet sont liés par elle à travers le temps.

c. De nombreuses subdivisions de la « conscience » se réfèrent **aux processus qui y sont associés** , ainsi qu'à la localisation et à la nature du phénomène. Mais le fait que différents processus mènent à un événement de conscience ne signifie pas en soi que leur résultat soit fondamentalement différent ; une fois la conscience éveillée, il peut s'agir d'un seul et même résultat.

Ainsi, la perception médiée par l'activité des organes des sens est appelée perception ***sensorielle*** (ou sensation). Elle se nomme vue, ouïe, goût, odorat, toucher, selon que les yeux,

les oreilles, la bouche, le nez ou les organes du toucher sont impliqués. Les perceptions des plaisirs et des douleurs ressentis dans son propre corps, ainsi que des mouvements ou de l'immobilité de ce corps, sont également sensorielles et sont appelées sensations (à distinguer des sensations tactiles).

La perception d'images mentales pourrait être qualifiée de perception ***« intime »*** . (J'adopte ce terme faute de mieux ; l'expression familière « œil de l'esprit » serait plus appropriée si elle ne se limitait pas aux images visuelles.) Il est difficile de la classer comme perception sensorielle, car les organes des sens habituels ne semblent pas impliqués (bien que le cerveau soit supposé jouer un rôle analogue). Mais il s'agit bien d'une forme de perception, dans la mesure où ses objets sont aussi « concrets » que les objets matériels, bien que mentaux.

Certaines personnes prétendent, à tort ou à raison, posséder des pouvoirs de perception ***extrasensorielle*** (PES). Autrement dit, la capacité de percevoir des événements extérieurs à leur propre esprit et à leur propre corps, et au-delà du champ normal de leurs sens. On peut distinguer la PES portant sur des phénomènes purement matériels, comme *la clairvoyance* , de la PES portant sur des phénomènes mentaux ou des phénomènes matériels liés à des phénomènes mentaux, comme *la télépathie* .

Je ne peux affirmer avoir jamais fait l'expérience de la clairvoyance, mais j'ai eu suffisamment souvent l'impression de communiquer par télépathie (par exemple, penser à quelqu'un et recevoir presque aussitôt un appel de cette personne) pour écarter l'hypothèse du hasard. Je reste ouvert à cette idée, sans pour autant y croire fermement, car la transmission de la pensée (à l'état de veille ou même en rêve)

pourrait être trop fragile pour résister aux rigueurs de l'investigation scientifique. Quoi qu'il en soit, je mentionne la perception extrasensorielle ici uniquement à des fins de classification.

L'intuition conceptuelle peut être ***intuitive*** , immédiate et directe, comme lorsqu'il nous apparaît évident que deux entités se ressemblent ou que deux affirmations sont contradictoires. Elle peut aussi être ***réflexive*** , finale et indirecte, survenant au terme d'un long et complexe effort de réflexion, faisant appel à des expériences sensorielles et imaginaires, ainsi qu'à des raisonnements inductifs et déductifs – un ensemble de perceptions et d'intuitions conceptuelles.

L'intuition immédiate et l'intuition finale sont fondamentalement identiques ; le processus qui y conduit peut être considéré comme ***une simple mise en place préparatoire du soi, des facultés cognitives et des objets*** . Ce processus nous « montre » simplement l'objet, nous le présente, mais il nous faut encore le « voir ».

On considère généralement que la conception est moins immédiate, directe et spontanée que la perception, mais rien ne justifie cette affirmation. Toutes deux impliquent un processus, une mise en commun du soi, des facultés et des objets, ainsi qu'un effort d'attention. Nous pouvons être conscients ou non des préliminaires. Ce qui importe, c'est l'événement final de la perception ou de la conception en tant que tel. Cet événement singulier possède un caractère certain et spécifique, quelles que soient ses causes ou la nature de ses objets.

L'imagination n'est pas en soi une forme de conscience. Elle se compose de trois éléments : l' *acte (« volontaire » ou « spontané »)* de projeter une image mentale concrète ou une

construction mentale abstraite, l'image ou la construction projetée comme une *entité* à part entière, et la prise de conscience de ce résultat. La projection initiale n'est qu'une activité créatrice de la volonté ou du système nerveux ; seule l'observation ultérieure de son résultat constitue véritablement une prise de conscience. L'origine de l'objet est ici sans importance, de même que la fabrication d'une table ne fait pas partie de l'expérience de la contemplation de cette table.

Les images formées par l'imagination existent indéniablement ; nous les expérimentons quotidiennement. Quelques exemples évidents : nos pensées s'expriment par des sons imaginaires ; nos rêves peuvent représenter clairement des personnes que nous connaissons. Ces images sont toutefois considérées comme constituées d' *une substance distincte de la matière ordinaire, que nous qualifions de « mentale »* . Cette substance mentale, comme la matière ordinaire, possède des composantes à la fois concrètes et abstraites.

L'imagination concrète, ou « **perceptualisation** », est la projection d'images mentales concrètes de toute nature. Elle inclut non seulement la visualisation (imagination visuelle), mais aussi ses équivalents dans les autres phénomènes sensoriels (auditifs, olfactifs, gustatifs, tactiles, émotionnels). L'imagination abstraite, ou « **conceptualisation** », est la projection de constructions mentales abstraites de toute nature.

L'expression « projection d'images » suggère l'existence d'une *« matrice » mentale* (appelons-la ainsi) dans laquelle les images se forment ou s'intègrent. On pourrait la concevoir comme un écran multidimensionnel, capable d'afficher des phénomènes visibles, audibles et autres. Je

trouve cette idée parfois pratique (pour remplacer le terme plus général d'« esprit »), mais il ne faut pas la prendre au pied de la lettre, car les images pourraient être des « hologrammes », constitués d'une substance commune mais sans substrat.

les termes ***« percept »*** et ***« concept »*** . On les emploie souvent au sens d'« unités de pensée », mais je préfère insister sur leur autre acception : *objets* de perception ou de conception. Un objet concret de perception, comme le vert que nous percevons, sera appelé un percept ; un objet abstrait de conception, comme la verdure que nous concevons, sera appelé un concept.

Une perception est toujours concrète (c'est-à-dire qu'elle possède des qualités perceptibles) ; elle peut être physique (impliquant généralement une perception sensorielle) ou mentale (objet d'une perception intime). Dans ce dernier cas, elle peut avoir été activement construite par nous ou être apparue involontairement : la perceptualisation est sous-entendue. De même, un concept est toujours abstrait ; il peut être physique ou mental ; et dans ce dernier cas, il peut avoir été volontaire (conception réflexive) ou passivement vécu (intuitif) : la conceptualisation est sous-entendue.

En pratique, étant donné l'imbrication des facteurs concrets et abstraits dans les objets que nous rencontrons au quotidien, nous élargissons parfois le terme « concept » pour y inclure les perceptions. À l'inverse, nous appliquons le terme « perception » à tous les phénomènes physiques, concrets ou abstraits, et « concept » à tous les phénomènes mentaux, concrets ou abstraits : cela traduit l'idée qu'il n'existe pas de différence essentielle entre perception et conception.

Tous ces objets, quel que soit leur nom, sont en eux-mêmes des objets. Mais outre cette caractérisation, les objets mentaux peuvent également avoir une intention représentative, comme nous l'avons vu au chapitre précédent : ils peuvent prétendre à une certaine analogie avec des objets physiques ou d'autres objets mentaux. En eux-mêmes, tous les objets sont des faits empiriques ; la caractérisation comme fiction ne concerne que les prétentions de représentation, que l'objet imaginé ait été perçu ou conceptualisé.

Enfin, il est important de noter que la conscience peut être ***verbale*** ou ***non verbale*** . Le rôle des mots a été abordé dans un chapitre précédent. Ils nous aident à penser et à communiquer, et jouent un rôle dans la mémorisation. La conscience non verbale est parfois appelée « subconsciente » : nous apprenons, imaginons, décidons ou avons des intentions, mais sans les exprimer.

Mais tout usage des mots implique une conscience sous-jacente du sens voulu (les sons dénués de sens ou les symboles écrits ne sont pas à proprement parler des « mots »). Les mots en eux-mêmes ne sont que des objets ; ils ne jouent aucun rôle si nous n’en avons pas conscience, et si nous n’en avons conscience que d’eux, ils sont dépourvus de sens. Il ne faut pas les confondre avec la conscience sous-jacente de ce à quoi ils sont censés se référer.

Les mots peuvent désigner des perceptions, des concepts, ou des ensembles des deux. Ils facilitent l'imagination, notamment la conceptualisation. Dans ce dernier cas, les mots sont précieux car ils sont concrets, et les objets concrets sont plus faciles à manipuler et à appréhender que les objets abstraits qu'ils représentent. Cependant, même alors, pour que la construction verbale ait un sens, il faut qu'il y ait eu un

réarrangement sous-jacent d'éléments abstraits. Il va sans dire que la fiction qui en résulte peut avoir ou non un équivalent factuel. Quoi qu'il en soit, ce n'est pas tant la combinaison de mots en elle-même qui relève du fait ou de la fiction, mais la construction qu'elle propose.

3. L'esprit

Ce que nous appelons « l'esprit » est un ensemble hétéroclite de choses. Il rassemble : le soi ou **l'âme** ; nos facultés de **connaissance** et **de volonté** , **d'imagination** et **d'affection** ; et les divers états et mouvements de ces facultés, ainsi que les entités produites par ou à travers elles.

L' *âme* , l'entité spirituelle qui est notre moi au sens le plus profond, est le sujet inaltéré de la conscience et l'agent de la volonté.

L'âme occupe une place centrale, entourée de facultés. Par *faculté* , on entend les structures sous-jacentes à la capacité d'accomplir une fonction donnée. Ces infrastructures sont des agencements spécifiques d'entités physiques qui rendent possible le type d'événement auquel on fait référence. En biologie, elles sont connues sous le nom de système nerveux et comprennent notre cerveau, nos organes sensoriels et moteurs.

Ces facultés biologiques constituent donc les conditions physiques dans lesquelles la cognition et la volition peuvent opérer. Comme nous l'avons déjà mentionné, la cognition est essentiellement un phénomène relationnel ; il en va de même pour la volition. Les états et les mouvements qui entourent la cognition et la volition, ainsi que les entités qui peuvent en résulter, concernent les structures sous-jacentes et ne doivent

pas être confondus avec la cognition et la volition en tant que telles. Leur rôle se limite à fournir un soutien à ces fonctions.

Les différentes espèces animales et les individus possèdent des facultés structurées différemment, et par conséquent des capacités de cognition et de volonté variables. On considère que les machines et les ordinateurs sont dépourvus d'âme et ne peuvent donc jamais être des sujets ou des agents capables de cognition ou de volonté ; ils sont au mieux aussi passifs et mécaniques que les systèmes nerveux.

L'âme est considérée comme fondamentalement différente du système nerveux ; ils ne font pas partie l'un de l'autre, bien qu'ils soient contigus ou situés au même endroit. L'âme n'est *en aucune façon altérée intérieurement* par les événements cognitifs, volitionnels ou physiologiques et physiques environnants ; seul le système nerveux subit des altérations, que ce soit par les appréhensions et les actions de l'âme ou par des événements survenant dans le reste du corps ou au-delà.

Cependant, la *sphère d'influence* de l'âme peut être maximisée ou réduite, selon l'état structurel, les états et les mouvements actuels de son système nerveux associé. Cela signifie que les cognitions et les volontés antérieures de l'âme, voire des événements extérieurs, peuvent – par leurs modifications du système nerveux – faciliter, *rendre* plus *difficile* , ou même bloquer définitivement (en cas de lésion irréparable du système nerveux) ses facultés de cognition et de volonté ultérieures. L'âme peut devoir passer par A, B et C pour atteindre D ; ou bien D peut lui être immédiatement accessible.

Ainsi, on peut dire que l'âme est un « moteur immobile », sans pour autant impliquer que ses facultés de connaissance et de volonté soient limitées par les conditions physiques. La

doctrine éthique de la liberté de l'âme humaine affirme simplement que certaines facultés de connaissance et de volonté demeurent inaliénables, même lorsqu'elles sont très complexes, tant que la vie se poursuit et que les organes concernés restent intacts.

Les facultés d'imagination et d'affection ne sont que des aspects tributaires de la cognition et de la volition. *Les affections* (allant de l'amour à la haine), par exemple, sont déduites des attitudes (positionnements) et des expressions (directions réelles) de la volonté, ainsi que du contenu et de l'intensité des passions corrélatives — plaisirs et douleurs corporelles (sentiments) et mentales (émotions), avant ou après l'action.

En résumé, ce que nous appelons « l'esprit » est un ensemble d'éléments disparates : une âme centrale (dotée des capacités de sujet et d'agent) ; des facultés environnantes (infrastructures biologiques, organes) qui permettent, délimitent et assistent ses relations cognitives et volitionnelles avec les autres choses ; et un pouvoir de l'âme et du système nerveux de produire les entités particulières que nous appelons images mentales.

Les entités mentales que nous imaginons peuvent manifestement se former soit « spontanément » par le système nerveux, soit « volontairement » par l'âme. Ce sont des expériences intimes que nous partageons tous. Je soupçonne que, dans ce dernier cas, l'âme produit les phénomènes mentaux en agissant sur le système nerveux, plutôt que directement (il s'agirait de l'hypothèse la plus simple, puisqu'elle n'implique aucune supposition supplémentaire).

les *propriétés interactives* de l'âme, de la matière (le système nerveux et le monde physique environnant) et des images

mentales pourraient être décrites comme suit (je fournis autant de détails pour montrer la précision de la théorie) :

a. l'âme elle-même ne peut être altérée par la matière ou les phénomènes mentaux, bien que (i) elle puisse apparemment être poussée dans l'espace par la matière, (ii) la sphère d'influence de sa volonté puisse être augmentée ou diminuée par les états de la matière, et (iii) elle soit parfois « incitée » à des actes de volonté par des images mentales ;

b. l'âme peut, par sa volonté, altérer la matière (uniquement par le biais du système nerveux — à moins d'admettre la télékinésie), bien que ce pouvoir de volonté ait des limites précises ;

c. l'âme peut, par sa volonté, produire des images mentales (ces dernières probablement uniquement via le système nerveux), bien que ce pouvoir d'imagination ait des limites précises ; si l'on admet la télépathie, une âme peut transmettre des images mentales à d'autres âmes, ou se voir présenter des images mentales qui lui sont transmises par d'autres (il est douteux que cela se produise via la matière) ;

d. le système nerveux peut produire directement des phénomènes mentaux — mais d'autres matières (et probablement l'âme) ne peuvent le faire, sauf par l'intermédiaire du système nerveux ;

Quant à savoir si les phénomènes mentaux peuvent affecter directement la matière, je ne vois aucune raison de le supposer, car les explications indirectes semblent suffisantes : (i) dans le cas de l'imagination par l'âme, celle-ci agit sur le système nerveux avec cette intention, mais le système nerveux peut produire des effets secondaires non intentionnels dans le reste du corps (et au-delà) ; (ii) dans le cas de l'imagination involontaire, les événements du système

nerveux qui ont produit l'image peuvent avoir simultanément d'autres effets dans le reste du corps (et au-delà) ; (iii) alternativement, la perception par l'âme d'images (volontaires ou involontaires) peut l'inciter à agir (ou à agir à nouveau) sur le système nerveux (et donc au-delà).

f. Je doute que les phénomènes mentaux puissent s'affecter directement les uns les autres, comme le font les phénomènes physiques ; c'est peut-être là la distinction la plus révélatrice entre les deux domaines.

Enfin, il convient de préciser que je ne considère pas les affirmations faites ici concernant l'âme comme dogmatiquement parfaites et définitives. Mon objectif a été d'énoncer les exigences logiques d'une théorie cohérente des relations entre conscience et volonté : ce qui est certain, c'est que le sujet ou l'agent doit demeurer insensible *à cette relation* . Toutefois, je n'exclus pas d'emblée la possibilité que les âmes puissent évoluer sous l'effet d'autres relations ou d'événements spirituels.

Il est à noter que la religion suggère, et beaucoup croient, que les âmes (en plus d'avoir été créées et d'être, dans certains cas, définitivement détruites) peuvent être « purifiées » ou « souillées » par leurs pensées ou leurs actions. Cependant, cette amélioration ou détérioration de l'âme est expliquée comme une soustraction ou un ajout de couches d'« impureté » *autour* de l'âme intrinsèquement pure, plutôt que comme un changement qualitatif intrinsèque. L'« impureté » entrave la clarté de la perception et la liberté d'action ; elle « pèse » sur l'âme, la faisant descendre sur l'échelle spirituelle et l'éloignant ainsi de Dieu.

4. Psychologie populaire

Certains philosophes excluent l'âme de la description de l'esprit, arguant que le soi n'est que la somme des autres éléments. Mais cette conception est logiquement intenable, car elle fait planer le spectre de la subjectivité. Comme nous l'avons déjà souligné, le sujet de la conscience doit être tel qu'il demeure inaltéré par les événements de la conscience ; si nous assimilons le soi aux éléments altérés de l'esprit, nous transgressons cette exigence logique. La raison pour laquelle l'hypothèse de l'absence d'âme semble, à première vue, plausible est la suivante.

Nombreux sont ceux qui ont une conception vague de l'esprit, le considérant comme une sorte d'organe psychique supplémentaire au cerveau, doté de fonctions parallèles et d'une influence réciproque. L'esprit est alors perçu comme une sorte d'armoire, faite d'une substance non physique, où nous stockons des entités telles que les « idées » et les « émotions ». Celles-ci sont placées sur les étagères inférieures, elles sont conservées « inconsciemment », sur les étagères intermédiaires, « subconscientement », et sur les étagères supérieures, « consciemment ». La pensée est ainsi envisagée comme la production, la modification et le mouvement de ces entités.

Certaines versions de cette hypothèse admettent explicitement ou tacitement l'existence d'une âme située au-dessus, à côté ou à l'intérieur du « complexe mental », qui, à des degrés divers, expérimente et manipule dans une certaine mesure les idées et les émotions. D'autres versions identifient l'âme au « complexe mental », admettant ainsi qu'une entité est à l'origine de la perception, du ressenti et de la manipulation. D'autres encore nient l'existence d'un sujet

et d'un agent, et considèrent ces événements comme ayant une cause physique ou étant relativement sans cause.

Cependant, ce postulat de « réserve mentale » propre à la psychologie populaire est simpliste. Rien ne justifie de considérer les idées et les émotions comme persistantes, continuant d'exister en tant qu'entités mentales quelque part, au-delà du moment où elles sont vécues. Il est bien plus simple de les considérer comme de simples « périphérèmes » occasionnels liés aux organes physiques.

Il suffit de dire que chaque idée ou émotion correspond à une réaction chimique spécifique dans les cellules cérébrales. Lorsque les molécules appropriées sont synthétisées et correctement positionnées, l'entité mentale se crée ; lorsque le circuit est ensuite interrompu, l'entité mentale cesse d'exister. Ce sont les molécules qui sont stockées, et non l'idée ou l'émotion ; cette dernière est recréée à chaque réactivation des premières.

Dans ce cas, la notion de « réserve mentale » est superflue. Si nous la postulons, le rôle du cerveau devient incompréhensible. Il est inutile de supposer des fonctions redondantes ; c'est une complication inutile. Ainsi, les idées et les émotions concrètes sont des phénomènes mentaux, mais leur potentialité est un phénomène physique.

En conclusion, *l'esprit, au sens d'une structure mentale ou d'une « psyché », n'existe pas* . Il n'y a qu'une âme uniforme et immuable, qui fait l'expérience du monde et agit par la volonté, un système nerveux lui servant d'infrastructure physique, et produisant *occasionnellement* des apparitions mentales transitoires. Ce scénario est de loin plus simple, plus logique et plus empirique.

2. CHAPITRE DEUX

Tiré de *Buddhist Illogic* (2002),
Chapitres 11 et 12.

1. Soi ou âme

Nagarjuna, à l'instar d'autres bouddhistes, nie l'existence d'un véritable « soi » chez l'homme [1], c'est-à-dire que le « je » de chaque personne est une âme ou une entité spirituelle distincte de son corps physique. Ce concept, appelé « *atman* », était considéré dans la tradition indienne (hindoue) comme « ce qui ressent les sensations, pense les pensées et reçoit les récompenses et les châtiments pour les bonnes et les mauvaises actions », quelque chose qui « persiste malgré les changements physiques, existe avant la naissance et après la mort, et demeure d'une vie à l'autre », quelque chose de « constant et éternel » et d'« autosuffisant », qui était en définitive « ontologiquement identique à *Brahman* , la réalité essentielle qui sous-tend l'univers » (c'est-à-dire Dieu). L'atman, ou du moins l'essence brahmanique ultime de chaque atman, était considéré comme l'être le plus « réel », car contrairement aux phénomènes transitoires de l'expérience, il était « permanent, immuable et indépendant ».

a) Nagarjuna s'attaque à cette conception, arguant que si être « réel » signifie être « permanent, immuable et

---

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

indépendant », alors les phénomènes qui nous apparaissent devraient être considérés comme des « illusions », puisqu'ils sont transitoires, changeants et dépendants. Il s'ensuivrait que la transience, le changement et la dépendance – n'étant que des manifestations des phénomènes – ne sont pas non plus « réels ». Pour Nagarjuna, cela paraît « absurde », car « les disciplines morales perdraient leur sens et l'effort spirituel serait vain ».

b) De plus, il se demande si les « phénomènes changeants », c'est-à-dire « nos corps ou nos apparences physiques », sont des « caractéristiques de l' *atman* », et si oui, quelle est la relation entre l'atman et ses caractéristiques ? Sont-elles « identiques » ou « différentes » ? Si elles étaient « identiques », alors l'atman serait soumis à la naissance et à la mort (et ainsi de suite) comme le corps, ce qui contredit la définition de l'atman. Si elles sont « différentes », alors l'atman « serait perçu sans caractéristiques », ce qui « n'est pas le cas », car « rien ne peut être perçu sans caractéristiques ». En revanche, si l'atman est « sans aucune caractéristique », il serait « par principe, indéfinissable et donc inconcevable ».

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

Nagarjuna en arrive donc à la conclusion que « rien ne possède d'identité propre » et que « *l'atman* est vide ». Cela ne constitue pas pour autant un rejet de sa part d'une

conception « conventionnelle » du soi, réduit à une simple « collection d'états ou de caractéristiques différents », de sorte que « le soi et les caractéristiques soient interdépendants ». Cette construction artificielle du soi, entièrement identifiée aux phénomènes perceptibles que nous lui attribuons, n'est ni « permanente, ni immuable, ni indépendante ». Permettez-moi maintenant d'aborder ces questions.

Commençons par l'argument (a) . Je partage l'avis de Nagarjuna sur ce point : la réalité et l'illusion ne sauraient être définies comme le font ses prédécesseurs, en référence à l'éternité, la constance et l'indépendance causale, ni à leurs négations. Comme expliqué précédemment, « réalité » et « illusion » sont des jugements épistémologiques appliqués aux « apparences ». Ces deux concepts émergent d'abord en relation avec les phénomènes. Les phénomènes (choses perçues) sont considérés, en pratique comme en théorie, comme *a priori* « réels », puis relégués au statut temporaire de « problématiques » si des contradictions apparaissent entre eux, jusqu'à ce que l'un ou l'autre, voire les deux, soient classés dans la catégorie des « illusions », par un raisonnement déductif ou inductif. Il n'existe pas de concept de « réalité » ou d'« illusion » indépendamment de l'apparence ; ces concepts ne font référence qu'à des sous-catégories d'apparences.

Ultérieurement, ces concepts passent d'apparences perceptives à des apparences conceptuelles et intuitives. Ces dernières, dès leur conception ou intuition, même vague, acquièrent une crédibilité initiale, que nous appelons statut de réalité. Mais, moins évidentes, plus hypothétiques, leur statut effectif est plus problématique ; elles doivent donc être immédiatement et régulièrement redéfinies, leur cohérence interne vérifiée, leur concordance avec les données empiriques et leur validité par rapport à d'autres thèses

testées. Les réponses à ces questions déterminent le degré de probabilité que nous attribuons aux concepts ou intuitions. Finalement, si elles s'avèrent contraires à l'expérience, incohérentes avec elles-mêmes ou un contexte conceptuel plus large, ou moins crédibles que d'autres hypothèses, elles sont reléguées au statut d'illusion.

Pour nous, toutes les apparences sont donc *également* « réelles » au sens premier du terme, car leur existence et leur statut d'objets de conscience sont des faits avérés [2]. De plus, comme expliqué précédemment, concernant les questions inductives et déductives, les perceptions pures (apparences concrètes, phénomènes) sont toujours « réelles » ; mais les concepts (apparences abstraites), y compris les composantes conceptuelles des perceptions, peuvent être considérés comme « réels » (ou, inversement, « illusoires ») *à divers degrés* .

Cette analyse de la réalité et de l'illusion comme qualifications ontologiques, fondée sur des considérations épistémologiques, montre que l'identification, par la philosophie hindoue, de ces notions à l'éternité, à la constance et à l'indépendance causale, ou leurs négations, est dénuée de fondement. Ces dernières semblent relever d'une dérive poétique, d'une expression de dévotion à Dieu : le socle commun présumé de tous les êtres est salué comme la seule chose « réelle », par opposition à laquelle tout le reste n'est que « illusion ». Dans ce contexte, « réel » signifie significatif pour le monde, digne d'attention et de recherche ; il s'agit d'un jugement de valeur d'une autre nature.

Si l'on considère le statut épistémologique du *concept de* Dieu, on peut dire qu'il est concevable dans une certaine

[2] Certains diraient qu'ils existent *en tant* qu'objets de conscience – mais même cela est une forme d'existence.

mesure, mais pas de façon absolue, car il comporte une part considérable de flou et d'incertitude (voir le sujet précédent de cet essai). Recourir à *la révélation* n'est pas une solution, car les révélations faites aux prophètes ne sont pour nous que des ouï-dire ; de plus, les visions des différents prophètes sont contradictoires, de sorte que même en admettant qu'ils aient eu ces visions, il faut considérer que certains (et donc peut-être tous) d'entre eux les ont mal interprétées. La foi est toujours impliquée et nécessaire lorsqu'on se réfère à Dieu. Mais même en admettant l'existence de Dieu, et qu'il soit un [3], éternel, invariant et totalement indépendant, il ne s'ensuit pas que ce soit une définition de la réalité. L'univers, qui existe manifestement, est lui aussi réel, même s'il n'est qu'une création de l'imagination divine, même si lui et tous ses constituants sont transitoires, changeants et dépendants. Un événement éphémère peut néanmoins être réel. Un flux peut néanmoins présenter une continuité, un événement provoqué peut néanmoins s'être produit.

Ainsi, nous pouvons sans hésiter souscrire au rejet par Nagarjuna de la définition hindoue de la réalité. Nous pouvons néanmoins douter *de son argument* en faveur de ce rejet, à savoir que « nul être mauvais ne saurait se transformer » si le monde phénoménal était illusoire au sens hindou du terme. Même en admettant avec lui que l'être humain puisse progresser moralement, il faut considérer que

[3] Cette caractéristique divine, l'unicité, n'est pas mentionnée par Cheng, mais le brahmanisme philosophique est fondamentalement monothéiste, même si de nombreux hindous pratiquent le polythéisme. Il convient toutefois de préciser que l'unicité n'est pas logiquement impliquée par l'éternité, l'invariance et l'indépendance ; autrement dit, on pourrait concevoir deux entités, voire plus, possédant ces caractéristiques (du moins les deux premières – l'indépendance étant sujette à débat). Le zoroastrisme pourrait-il en être un exemple ?

les concepts de moralité, de bien et de mal, apparaissent bien plus tard dans le développement de la connaissance que ceux de réalité et d'illusion, et ne peuvent donc logiquement servir à les définir ou à les justifier. De plus, le sens des concepts de moralité repose sur l'hypothèse d'une volonté opérant dans un monde soumis au temps, au changement et à la causalité ; la moralité est dénuée de sens dans un monde régi uniquement par le déterminisme ou le hasard, ou dans une multiplicité ou une unité statique.

Passons à l' argument (b) . La question posée ici est celle de la relation entre l'âme et son corps, ainsi que les autres phénomènes perceptibles (tels que l'imagination et les émotions). Selon moi, et je pense que c'est aussi l'avis de nombreuses personnes et de philosophes, l'âme est une entité spirituelle (c'est-à-dire d'une nature autre que celle du corps matériel ou des projections mentales), qui est à la fois le Sujet de la conscience (c'est-à-dire celui qui perçoit les phénomènes et autres apparences – autrement dit, celui qui « ressent les sensations et pense les pensées », comme mentionné précédemment) et l'Agent de la volition (c'est-à-dire celui qui évalue, qui fait des choix et prend des décisions, qui met en œuvre des actes de volonté, qui a des attitudes et des tendances, et qui, dans certaines limites, est libre de déterminisme, bien que non insensible aux influences et aux motivations – autrement dit, celui qui « reçoit les récompenses et les punitions pour ses bonnes et mauvaises actions », comme mentionné précédemment).

Ainsi, selon cette conception, la relation de l'âme aux autres êtres de l'univers est la suivante : l'âme est capable (en tant que Sujet) de connaître, dans une certaine mesure, les apparences concrètes et abstraites, et (en tant qu'Agent) d'intervenir, dans une certaine mesure, dans le cours des événements naturels, influencée et motivée par eux grâce à

sa connaissance de ceux-ci, tout en restant libre d'imposer sa volonté à certains d'entre eux. Il est important de noter que l'attribution à l'âme de pouvoirs de connaissance et de volonté n'implique pas que ces pouvoirs soient illimités ou invariables ; l'âme peut être libre d'agir dans certaines limites, lesquelles peuvent, selon les circonstances, s'élargir ou se restreindre. Par « influence », j'entends que les événements extérieurs à l'âme peuvent *faciliter* ou *rendre plus difficile* son action, dans des limites inférieures à 100 % (ce degré extrême correspondant au cas limite de la causalité déterministe). Cette conception laisse ouverte la question de savoir si l'âme a une durée limitée (c'est-à-dire limitée par la durée de vie du corps, ce qui serait le cas si elle était un épiphénomène de la matière regroupée dans les cellules vivantes et les organismes complexes qu'elles composent), ou si elle est éternelle (ce qui serait le cas si elle était une étincelle divine).

Pour revenir à l'argument de Nagarjuna, nous dirions que l'âme n'est pas « identique » à ses « caractéristiques » perceptibles. L'âme peut habiter le corps ou en être un épiphénomène, mais elle est dans les deux cas autre chose que le corps. L'âme perçoit et conçoit le corps (y compris les sensations viscérales), la matière qui le transcende et les phénomènes mentaux qui s'y déroulent (c'est-à-dire les imaginations), par le biais de processus sensoriels et cérébraux, mais ces processus ne sont pas identiques à la connaissance qu'elle en a. L'âme agit sur le corps (ou du moins sur le cerveau), et par son intermédiaire sur la matière qui le transcende et sur la projection des images mentales, mais cette action (que nous appelons volonté, un pouvoir de

l'esprit sur la matière [4]) est une forme particulière de causalité, différente de la causalité mécanique et du simple hasard. Les « caractéristiques » de l'âme ne sont donc que *des manifestations perceptibles* (sensations, mouvements, émotions) d'événements plus profonds (conscience, volonté) qui se produisent *à l'interface de* la matière et de l'esprit, et plus profondément encore *au sein* de l'esprit.

Cette théorie de l'âme diffère de la conception indienne en ce qu'elle n'implique ni l'impérissabilité de l'âme, ni son absence de transformations internes, ni son indépendance causale absolue. Elle n'implique pas non plus que l'âme soit séparable (bien que discernable) du corps, existant avant, après ou indépendamment de son activité biologique, à la manière d'un fantôme désincarné. Ainsi, la critique de Nagarjuna selon laquelle la naissance et la mort contredisent le concept d'âme est sans pertinence pour cette théorie, car elle ne s'applique qu'à la définition indienne spécifique de l'« atman ». Mais même en admettant l'éternité de l'âme, je ne crois pas que la critique de Nagarjuna soit valable ; car même une entité spirituelle éternelle peut concevablement avoir des effets momentanés – comme dans le cas de Dieu, tel que nous le concevons, créant le monde ou intervenant dans celui-ci. Notons que nous considérons généralement l'âme humaine, elle aussi, comme agissant sur le reste du monde naturel, sans pour autant la considérer nécessairement éternelle.

---

[4] Si l'on admet l'universalité du principe de conservation de l'énergie, il faudrait supposer que la volonté de l'esprit libère d'une manière ou d'une autre l'énergie emprisonnée dans la matière, plutôt que d'y injecter de l'énergie nouvelle. Peut-être la volition influence-t-elle la forme d'onde de l'énergie sans en modifier l'amplitude.

Concernant la seconde alternative de l'argument de Nagarjuna, qui envisage la possibilité que l'âme soit « différente » de ses « caractéristiques » perceptibles, notre réponse serait non seulement qu'elles sont distinctes (bien que liées par une relation de cause à effet, rappelons-le), mais aussi que nous n'avons pas à accepter son affirmation selon laquelle l'imperceptibilité de l'âme impliquerait qu'elle soit « inconcevable » et « indéfinissable ». Nous convenons que l'âme ne peut être perçue, c'est-à-dire qu'elle ne présente pas de qualités perceptibles, qu'elle n'est pas un phénomène doté de modalités sensorielles telles que la forme et la couleur, le son, l'odeur, le goût ou le toucher. Mais nous pouvons néanmoins, dans une large mesure, la concevoir et la définir. La preuve en est que nous venons de le faire plus haut ; de plus, si Nagarjuna n'avait pas eu de concept ni de définition de l'âme, aussi vagues et sujets à caution soient-ils, il n'aurait pas été en mesure d'aborder la question. Il n'existe aucun principe épistémologique selon lequel l'imperceptible est inconcevable et indéfinissable. S'il en était ainsi, aucun concept ni définition ne serait admissible, pas même ceux employés par Nagarjuna lui-même, pas même ceux qui sous-tendent l'énoncé de ce prétendu principe. Les concepts sont précisément des outils permettant de dépasser la perception. Les concepts complexes ne sont pas de simples résumés des perceptions, mais des développements et des ajouts imaginatifs à la connaissance perceptive, néanmoins liés à cette dernière par des règles logiques et adductives. Même les concepts simples, se prétendant des résumés, sont en réalité régis par ces mêmes règles.

Ce qui nous amène à l'argument (c) . Nagarjuna soutient ici que les inférences et les analogies tirées de l'expérience peuvent être valides dans certains cas, mais pas dans le cas de l'âme. Il affirme que nous pouvons, par exemple, inférer

le feu indirectement à partir de la fumée, car nous avons déjà vu le feu directement en même temps que la fumée, alors que dans le cas de l'âme, nous ne l'avons jamais perçue et ne pouvons donc pas l'inférer à partir de « caractéristiques » perceptibles. On peut rétorquer que, bien que le feu et la fumée constituent un exemple valable d'inférence, il s'agit d'un exemple sélectif. De nombreux autres exemples peuvent être invoqués, où nous inférons quelque chose de jamais perçu à partir de quelque chose de perçu. Par exemple, personne n'a jamais ressenti directement un « champ de force » magnétique, mais si l'on place deux aimants face à face, on ressent l'attraction ou la répulsion entre eux ; on peut également voir un clou bouger lorsqu'un aimant est maintenu à proximité sans le toucher. Le concept de force ou de champ est construit en relation avec une expérience, mais n'est pas lui-même un objet d'expérience.

Le discours de Nagarjuna est lui-même imprégné de tels concepts « indirects ». Par exemple, la conscience est imperceptible, la perception est imperceptible, et ainsi de suite. L'un de ses concepts de prédilection, à savoir le « vide », est *par essence* dépourvu de qualités perceptibles. Il recourt donc à une double approche lorsqu'il nie de tels concepts, pour étayer son refus de considérer l'âme comme intelligible. Ces concepts sont construits par analogie imaginative (par exemple, je peux représenter une force magnétique par une ligne ou une flèche) et par des définitions et descriptions verbales (utilisant des termes se référant à des relations initialement conçues à partir d'événements empiriques – par exemple, « ce qui *provoque* ce mouvement, appelons-le une force » ou « la force est égale à la masse multipliée par l'accélération subie »). Une telle construction créative n'est qu'une première étape ; elle ne valide pas en soi un concept. Le concept proposé doit

ensuite être testé et retesté, en se référant à l'ensemble des connaissances empiriques et théoriques, avant de pouvoir être considéré comme valide. Sa validité dépend aussi de son utilité, c'est-à-dire de la mesure dans laquelle elle nous aide à mieux comprendre et à organiser notre expérience du monde.

Personnellement, je ne crois pas que le concept d'âme puisse reposer entièrement sur une telle construction empirique. Il me semble évident que la conscience implique un être conscient, une âme-sujet, ainsi qu'un objet de conscience. Mais je suis sensible aux objections de nombreux philosophes, y compris bouddhistes, selon lesquelles cette idée ne serait qu'un préjugé issu d'une habitude grammaticale. Et, comme nous l'avons déjà admis, si l'on s'introspecte et que l'on recherche des manifestations phénoménales d'un soi conscient, on n'en trouve aucune. Certains, dont Nagarjuna, affirment que le concept même de conscience est sujet à caution, que l'on ne peut affirmer empiriquement que l'apparence. Quant au concept de volition, et a fortiori celui d'âme comme agent de la volonté, nombreux sont ceux qui en doutent ou le nient, compte tenu des difficultés liées à sa définition et à sa démonstration.

Mais il me semble essentiel de comprendre que tous les exposés bouddhistes (du moins ceux que j'ai rencontrés) sur ***la manière dont une illusion de soi pourrait être construite par une entité non humaine*** tombent dans le piège de la pétition de principe. Une théorie qui réponde à toutes les questions possibles est nécessaire avant de pouvoir affirmer avec certitude une idée aussi révolutionnaire que la négation du soi *réel* chez l'homme ; or, à ma connaissance, aucune théorie exempte de lacunes ou d'incohérences n'a été proposée. On peut aisément admettre l'existence d'un soi *illusoire* (ou « ego »), construit et subi par un soi réel stupide ou égaré. Mais une aberration ou une illusion sans origine ni

sujette me paraît un concept absurde. Cela implique le simple hasard, le déterminisme, sans conscience, sans volonté, sans valeurs ni responsabilité.

En effet, si l'on examine les théories qui tentent d'expliquer cela, elles décrivent toujours (de manière ouverte ou implicite) une personne efficace (le pronom « il ») se construisant un faux soi. Elles ne parviennent jamais à s'affranchir de la structure de phrase avec un sujet personnel ; typiquement : « il se persuade peu à peu qu'il a un soi ». Elles ne proposent pas de scénario crédible, détaillé et cohérent expliquant comment des éléments et des processus inconscients et impersonnels (les « caractéristiques » de Nagarjuna) pourraient s'agréger en quelque chose qui donne l'impression (aussi fausse soit-elle) d'être quelqu'un ! Une machine (ou un robot doté d'intelligence artificielle) peut « détecter » des choses (pour nous), mais elle n'a pas de conscience ; elle peut « faire » des choses (pour nous), mais elle n'a pas de volonté ; elle peut proclamer haut et fort « je », mais elle n'a pas d'âme.

Il convient également d'examiner le processus inverse de *déconstruction* , c'est-à-dire comment un soi artificiel fondamentalement impersonnel (non-soi) pourrait se libérer de l'illusion. Pourquoi un non-soi aurait-il un problème à rester dans l'illusion (en supposant que ce soit possible) ? Et comment, dépourvu de pouvoirs personnels, pourrait-il intelligemment mettre en œuvre le processus prescrit de libération de l'illusion ? Une simple phrase comme « pour réaliser que vous n'avez pas de soi, efforcez-vous de méditer quotidiennement » est déjà, à mon sens, une contradiction dans les termes.

2. Connaissance de soi

Examinons donc comment on pourrait argumenter en faveur d'une âme, composée d'un Sujet et de sa conscience, et d'un Agent et de sa volonté. Si je n'évoque guère les sentiments ici, c'est uniquement parce que je les considère comme des dérivés des deux autres facultés de l'âme ; mais l'âme, en tant qu'auteure des évaluations (jugements de valeur, choix, affections), est également visée.

Comme je l'ai déjà dit, je conviens que l'âme ne possède *en elle-même* aucune qualité perceptible (c'est-à-dire visuelle, auditive, olfactive, gustative ou tactile), comparable à celles du corps (la matière) ou des projections mentales (imaginations, rêves). On peut en déduire qu'elle n'est pas constituée de substance matérielle ou mentale, étant donné que la « matière » (au sens large, incluant ici les phénomènes concrets, physiques et imaginaires) désigne tout ce qui possède ces qualités. C'est pourquoi nous supposerons que l'âme est faite d'une substance particulière, que nous appellerons esprit. [5]Nous avons simplement émis l'hypothèse, par analogie avec le monde phénoménal, d'une entité (l'âme) de substance différente (l'esprit) ; cette hypothèse est logiquement légitime, à condition de la justifier plus avant.

Ce concept d'âme est élaboré pour expliquer certains phénomènes, à partir d'une multitude d'observations et de théories. L'âme est conçue comme le sujet de la conscience (ou de la cognition) des phénomènes concrets (perceptions) et des apparences abstraites (concepts) ; et, plus tard, comme

---

[5] Nous pouvons laisser en suspens, entre parenthèses, la possibilité que la matière et l'esprit soient respectivement des manifestations grossières et subtiles d'une seule et même substance.

l'agent de la volonté, la *cause présumée* (dans un sens particulier) de certaines actions perceptibles des organes corporels (mouvements oculaires, parole, mouvements des bras et des jambes, etc.) ainsi que des organes intellectuels (imagination, attention, processus de pensée, etc.). Mais si l'âme est réduite à une telle construction conceptuelle, nous ne parvenons, au mieux, qu'à donner une description *générale* de ses facultés et de ses activités.

Une telle approche théorique nous laisse sans justification pour nos propositions quotidiennes concernant *notre propre* Les pensées et les actions *particulières d'une personne* à un moment donné ne sont pas pertinentes. En effet, une conception ne peut provenir d'un événement unique ; elle résulte de *comparaisons et de contrastes* entre deux événements ou plus. Or, les énoncés concernant la situation actuelle d'une personne ne sont pas formulés par comparaison ou contraste avec d'autres personnes ou situations. Une proposition générale peut servir de prémisse majeure d'un syllogisme, mais pour parvenir à une conclusion particulière, il faut une prémisse mineure particulière. De fait, pour obtenir la proposition générale, il faut d'abord admettre certains cas particuliers du même type, que l'on peut ensuite généraliser et appliquer à d'autres cas particuliers (c'est le principe même de l'inférence syllogistique).

Autrement dit, lorsque nous disons, par exemple, « Je crois que ceci ou cela », « Je choisis ceci ou cela » ou « Je souhaite ceci ou cela », nous ne faisons manifestement pas référence à des phénomènes *perceptibles sur le moment* (la croyance, le choix, le souhait n'ont pas de manifestations concrètes immédiates, même s'ils peuvent avoir des effets perceptibles ultérieurement), et nous n'inférons manifestement pas *conceptuellement* de telles propositions à

partir de phénomènes perceptibles (c'est-à-dire que ces propositions ne se réfèrent pas à des apparences abstraites). Pourtant, ces propositions sont importantes pour chacun de nous, et nous pouvons légitimement les déclarer vraies ou fausses. Leur vérité ou leur fausseté ne repose pas, rappelons-le, exclusivement sur l'expérience et sur des considérations rationnelles, comme le suggèrent les bouddhistes, mais est *immédiatement et directement connue* par l'introspection.

C'est ce que j'appellerais la « connaissance de soi » ; et puisque ce type de cognition n'est ni perception ni conception, il mérite un nom particulier – disons, « intuition ». Mon emploi de ce terme ne doit pas être interprété comme une acceptation de la connaissance de l'âme, des pensées, de la volonté ou des émotions d'autrui (ce qui est une autre question, ouverte au débat, le solipsisme n'étant pas exclu) – il se limite ici à l'intuition de soi. Je n'utilise pas le terme « introspection », car il peut être employé en référence à des phénomènes perceptibles, tels que l'imagination ou les sensations corporelles.

Ainsi, dans cette perspective, l'âme est appréhendée par trois types de cognition : directement par intuition, et indirectement par conceptualisation fondée sur ses effets perceptifs *et* ses états et activités intuitifs. Bien entendu, la « cognition » est une et même dans les trois cas ; seul *son objet* diffère. Si nous limitons notre considération aux seuls effets perceptifs et aux concepts qui en découlent, nous ne pouvons construire qu'une « âme » *théorique* et parler de « *pouvoirs* » de l'âme. Pour accéder à la connaissance d'une âme *individuelle* et de ses *perceptions* , conceptions, croyances, intentions, actes de volonté, jugements de valeur, affections, etc., il nous faut admettre une cognition directe autre que la perception, à savoir l'intuition.

Ainsi, on peut désigner l'âme par plusieurs termes : le « je » de mes propres intuitions, le « soi » en supposant que les autres possèdent un « je » semblable au mien (sur la base d'effets perceptibles similaires), et l'« âme » lorsqu'on se réfère à la construction conceptuelle fondée sur mon « je », votre « je » et leurs effets perceptibles (présumés). Dès lors, il n'est pas étonnant que si nous cherchons une définition ou une preuve du « je » dans les effets phénoménaux, nous ne la trouvions pas !

Revenons un instant à ces propositions intuitives. Réfléchissez-y bien. Si je vous dis « Je crois (ou ne crois pas ou ne suis pas sûr de) ceci ou cela », ai-je déduit cela de quelque chose et pouvez-vous me le contester ? Bien sûr, je dois être sincère et penser ce que je dis. Il m'arrive aussi de me *mentir à moi-même* et de prétendre croire quelque chose (par exemple, une affirmation flatteuse à mon sujet, ou une affirmation religieuse ou politique), alors qu'en réalité, je n'y crois pas vraiment. La psyché humaine est complexe, et nous pouvons cacher des choses, même à nous-mêmes. Dans ce cas, la véracité de l'affirmation peut être vérifiée dans un contexte plus large, en vérifiant si mes sentiments et mes actions sont cohérents avec ma croyance déclarée. Mais cela ne signifie pas que toutes ces affirmations personnelles sont connues par rapport à des effets secondaires perceptibles, comme le prétendent les bouddhistes. Cela signifie simplement que, tout comme dans les domaines perceptif et conceptuel, les apparences ont une crédibilité initiale mais doivent être confrontées à d'autres apparences, de même, dans le domaine de l'intuition, un processus inductif de vérification se déroule, au cours duquel certaines intuitions s'avèrent douteuses (en raison de leurs conflits avec d'autres intuitions, et/ou des phénomènes perceptibles et des considérations conceptuelles).

De plus, il convient de souligner que toutes les affirmations de la forme « je-verbe-objet » (l'objet étant facultatif) ne reposent pas uniquement sur l'intuition. Certaines ont une base perceptive et/ou conceptuelle, voire les deux. Par exemple, « Je pense que nous devrions aller là-bas » fait intervenir des facteurs perceptifs, peut-être une image mentale de nos corps (le mien et le vôtre) marchant dans une direction donnée, ainsi que des facteurs conceptuels, peut-être un raisonnement expliquant pourquoi nous devrions y aller. Mais certaines affirmations de ce type sont purement intuitives, comme « Je crois que ceci ou cela », qui est définitive et indépendante, quel que soit le raisonnement ayant conduit à cette croyance. Par ailleurs, il n'est pas nécessaire de verbaliser ces affirmations. Les mots « je », « croire », etc., qui les composent, sont certes des produits de la conceptualisation ; mais l'intention de la phrase dans son ensemble est une intuition particulière, que les mots verbalisent.

Il est également important de noter qu'une proposition comme « Je crois que ceci ou cela » ne peut reposer sur un message codé du cerveau, du type « ceci ou cela devrait être déclaré comme votre croyance en ce moment », pour la simple raison que nous n'avons aucune conscience d'un tel message *perceptible* . Par conséquent, une telle affirmation n'est pas la traduction verbale d'une perception particulière (de même que les énoncés conceptuels ne le sont pas). Peut-être l'affirmation « Je crois que ceci ou cela » est -*elle elle-même* le message perceptible du cerveau ? Si tel était le cas, nous serions justifiés de nier toute intuition de l'âme, de ses états et de ses activités. Mais l'introspection montre clairement que nous savons ce que nous voulons dire avant même de le formuler. Les mots ne font que verbaliser un objet déjà connu ; et cette connaissance est nécessairement

une « intuition », puisqu'elle n'est ni une perception (dépourvue de qualités perceptibles) ni une conception (puisqu'elle est particulière).

Il semble donc justifié, en conclusion, de formuler l'hypothèse, outre la perception et la conception, d'une troisième source de connaissance : l'intuition. Cette cognition directe a pour objets le soi (je) et ses cognitions actuelles (je *sais* ce que je vois, entends, imagine, pense, etc., en ce moment même), ses volitions (je *sais* ce que je choisis, décide, veux, ai l'intention, etc., à cet instant précis) et ses affections (je *sais* ce que j'aime, ce que je n'aime pas, ce qui me laisse indifférent, ce que j'espère, ce que je crains, etc., à cet instant précis). Je *connais* ces choses les plus intimes ; qui pourrait prétendre le contraire ? Comment pourraient-ils connaître mieux que moi le contenu imperceptible de ma conscience ? L'âme et ses pouvoirs présumés – cognition, volition, affection – ne peuvent être conçus par comparaison, puisque je ne perçois aucune autre âme que la mienne ; elle ne peut être conçue que par inférence à partir de phénomènes perceptibles et intuitifs que nous supposons être ses effets. Les objets de l'intuition peuvent être « vides » de qualités perceptibles. mais elles peuvent néanmoins avoir une forme d'existence, tout comme les concepts abstraits ne sont pas perceptibles en eux-mêmes mais peuvent être affirmés de manière crédible.

Supposons, par exemple, que je médite en observant ma respiration ; mes pensées parasites détournent mon attention un instant[6] ; je la ramène à l'objet de ma méditation, ma

[6] Pendant la méditation, d'innombrables pensées surgissent, nous incitant à les explorer. Finalement, l'une d'elles parvient à capter notre attention, nous entraînant dans un tourbillon d'associations d'idées. Ainsi totalement absorbés, nous

respiration. Ici, *la direction et l'intensité de mon attention* requièrent un acte de volonté. Le fait que mon attention se détourne de la respiration n'est *pas* de ma volonté ; c'est *ma* volonté qui la ramène à la respiration. Phénoménalement, l'attention portée à la respiration et la perte de cette attention (ou plutôt le phénomène de la respiration et son absence) sont sur un même plan. Ce qui me permet de considérer l'une comme mienne et l'autre comme non mienne, c'est la conscience que j'ai dû faire *un effort* dans le premier cas et qu'aucun effort [7]n'a été requis dans le second. Cet « effort » est la volition intuitive, et le fait qu'elle soit « mienne » signale l'intuition de l'âme. Je peux me concentrer sur l'effort seul, ou, par un acte de volonté supplémentaire, me concentrer sur le fait qu'il est mien. Il n'y a pas d'« acte réflexif » impliqué dans cette conscience de soi, car il s'agit d'une partie de moi observée par le reste de moi.

Bien sûr, tout cela est très mystérieux. Lorsque nous disons : « Je pense ceci » ou « Je veux cela », nous ignorons tout de l'origine de tel ou tel événement et de la manière dont il est apparu. La source profonde et le processus de création d'une pensée ou d'une volonté de l'âme nous sont inconnus, et nous ne pouvons donc prétendre en être pleinement propriétaires. Nous n'avons pas de plan d'action préalable à la pensée ou à la volonté, par lequel nous la construisons consciemment. Chaque pensée ou volonté, en fin de compte, est simplement. Il n'y a pas d'étapes ni de phases, nous agissons, tout simplement. Mais il ne s'agit pas pour autant d'un simple hasard ; il y a un auteur, nous-mêmes. Nous

---

oublions un instant l'objet de notre méditation, jusqu'à ce que nous réalisions notre distraction.

[7] Les pensées qui m'ont traversé l'esprit impliquaient peut-être des processus volontaires, mais le fait de m'y être aventuré était involontaire.

sommes capables, dans la plupart des cas, de distinguer les pensées ou les volontés qui nous « arrivent » de celles que nous « créons » ; nous pouvons même les identifier comme volontaires ou involontaires à des degrés divers.

Tout cela pour dire que la critique de Nagarjuna concernant l'âme, ses pouvoirs et la possibilité de les connaître est loin d'être concluante. Les bouddhistes sont fondés à douter et à approfondir ces questions, mais d'un point de vue purement philosophique, la conclusion Madhyamika de la « vacuité » peut paraître trop radicale et extrême. Elle peut certes être valable pour quelqu'un ayant atteint un niveau de conscience supérieur (ce qui, *je le sais,* n'est pas mon cas), mais ses arguments *rationnels* ne sont pas décisifs. Plus important encore, comme nous l'avons vu, Nagarjuna fonde son rejet sur *une* théorie particulière de l'âme (la théorie de l'atman) et n'a pas envisagé toutes les théories possibles. Pour réfuter (ou plus précisément, mettre en doute) ses arguments, il suffit donc de proposer une théorie alternative (comme cela a été fait précédemment) qu'il aurait ignorée ; il n'est pas nécessaire de prouver cette alternative : si elle est simplement concevable (cohérente, plausible), cela suffit.

À mon avis, Nagarjuna ne répond pas de manière satisfaisante à des questions comme « qui perçoit, pense, désire ou agit ? », « qui médite en vue de la libération ou qui finit par l'atteindre ? », lorsqu'il explique l'âme comme un simple amas de perceptions ou de concepts, comme quelque chose (illégitimement) déduit de phénomènes perceptibles par une relation de cause à effet présumée.

Il convient de noter, au passage, que si la doctrine du non-soi est fondamentale pour le bouddhisme, tous les bouddhistes ne l'ont pas interprétée comme un rejet total de l'âme (au sens propre du terme). Une école Theravada, connue sous le

nom de « Personnalistes », remontant à environ 300 avant notre ère et dont les adeptes au VIIe siècle de notre ère représentaient près d'un tiers des moines bouddhistes en Inde, « motivée par le bon sens, soutenait qu'en plus des événements impersonnels, il existe toujours une "personne" avec laquelle il faut compter ». [8]Selon l' *Abhidharmakosha* , un ouvrage Mahayana de Vasubhandu (IVe siècle de notre ère), les Personnalistes interprétaient la doctrine du non-soi du Bouddha comme signifiant simplement que « ce qui n'est pas le vrai Soi est pris pour le vrai Soi ».

Il est donc possible de comprendre la doctrine du non-soi comme un rejet, non pas de l'« âme » (le « soi réel ou profond »), mais plutôt de l'« ego » (le « soi conventionnel ou superficiel »). L'ego est une construction confuse de l'« identité » par l'âme, due à l' *identification de cette dernière à* des opinions illusoires (acquises par elle-même et par influence sociale), et par conséquent à certaines attitudes et actions qu'elle adopte, comme une réaction d'autoprotection. En se prédéfinissant et en prédéfinissant son monde, l'âme s'enferme dans des schémas de réaction conformes à cette définition. Il appartient à l'âme de se libérer de cette vision égocentrique, en prenant conscience de son absurdité et de son caractère évitable.

---

8 Selon Conze. Voir pp. 190 et 192-7.

3. CHAPITRE TROIS

Tiré de *Phénoménologie* (2003),
Chapitres 1:3 et 5:1-3,5-6.

1. Être ou ne pas être

Une différence radicale et notable avec la pensée ordinaire de notre époque réside dans la notion bouddhiste d'absence de soi. Cette perspective découle de la philosophie indienne selon laquelle tout ce que nous pouvons appréhender se limite *aux dharmas* , c'est-à-dire (au sens premier) aux phénomènes concrets de la perception, et (au sens plus large) à leurs dérivés abstraits. La « réalité » des dharmas était considérée comme « illusoire », car ils étaient impermanents, dépourvus de caractères permanents ; et plus encore, les notions dérivées des dharmas. La branche hindoue de la philosophie indienne a opté pour la thèse selon laquelle, au-delà de ces êtres insaisissables, il existe une existence spirituelle (plus « réelle » et « permanente ») (avec des soi ou âmes individuels, et un Soi universel ou Dieu). La philosophie bouddhiste, quant à elle, a divergé de cette approche, niant toute existence supplémentaire (du moins en apparence, car elle admet par la suite un fondement de l'être, accessible uniquement au plus haut niveau de conscience). De plus, certaines écoles bouddhistes considèrent certains dharmas comme matériels, tandis que d'autres les considèrent tous comme mentaux.

Certains penseurs occidentaux modernes adhèrent à la position du non-soi, adoptant une perspective plus mécaniste

et considérant l'homme comme une machine (un ordinateur ou un robot organique) dépourvue d'âme. René Descartes (XVIIe siècle) fut le premier, dans l'histoire de la philosophie occidentale, à soulever la question du soi (ou à la soulever de manière aussi explicite et claire). Il inférait (*ergo*) l'existence du soi (*sum*) à partir de l'existence de la connaissance (*cogito*). Plus précisément, on pourrait dire que nous inférons (au moins en partie) le Sujet et la conscience à partir de l'apparition de l'Objet. Quelque chose apparaît – *à quoi (à qui) ?* À un Sujet ! *Comment ?* Par la conscience ! Certains philosophes considèrent un tel raisonnement comme compulsif, influencé par une simple habitude grammaticale. Mais à mon sens, ces caractérisations ne sont ni de simples certitudes habituelles ni des certitudes déductives ; ce sont *des hypothèses inductives* [9]nécessaires pour résoudre certains problèmes logiques.

Le terme « Sujet », soit dit en passant, est employé ici par rapport à « Objet », dans la relation appelée « conscience » [10]. Dans la relation de « volonté », cette même entité est appelée « Agent », par opposition à la « volonté » (l'acte de volonté ou ce qui est voulu). Le terme « âme » désigne le point commun entre Sujet et Agent (ainsi que les rôles affectifs et autres). Le terme « soi » souligne la personnalité de l'âme, distincte des autres entités, qui sont dépourvues de conscience, de volition et d'affection. Le terme « esprit » souligne la substance distincte de l'âme, comparée aux entités matérielles ou mentales (sans exclure d'emblée que les trois puissent, en définitive, être de même nature).

---

9 Des hypothèses, soit dit en passant, formulées par le sujet par le biais de la conscience.

10 J'utilise des majuscules pour le « Sujet », et parfois pour l'« Objet », de la conscience, afin d'éviter toute confusion avec le sujet ou l'objet d'une proposition, et autres ambiguïtés.

À mon avis, la question du soi est relativement secondaire dans la (re)construction de la connaissance à partir de zéro que Descartes poursuivait ici. Il a très justement perçu que même les objets apparemment perçus peuvent être rêvés. Mais il a (à ma connaissance) omis la conclusion première : « Que ces apparences soient réalité ou illusion, il est au moins certain qu'elles existent. » *Cela* aurait dû être le fondement de sa pensée. Dans ce cas, la seconde inférence devient : « Quelque chose paraît être (donc existe), donc moi et ma conscience de cette apparence existons aussi », l'inverse ! Mais je chipote peut-[11]être. Son « Je pense donc je suis » peut aussi, à juste titre, se lire comme : « ***Les choses apparaissent donc je suis ici à les voir*** . » Notons également que le « donc » implique une inférence ; ainsi, non seulement l'expérience, mais aussi la raison sont implicites dans cette intuition et cette affirmation.

Dans le présent ouvrage, nous nous écarterons radicalement des thèses bouddhistes ou mécanistes occidentales. Il est en effet logique de supposer que si notre seule connaissance se limite aux phénomènes concrets, physiques et imaginaires que nous percevons – c'est-à-dire les manifestations *visuelles, auditives, tactiles, olfactives ou gustatives* de l'être – et aux idées abstraites que nous formons à partir de ces phénomènes, alors le soi n'existe pas. Car nul ne peut prétendre voir, entendre, toucher, sentir ou goûter le soi –

[11] J'ai mis le « je » sous-entendu dans « cogito » entre parenthèses afin de souligner le caractère principalement sous-entendu du verbe « penser ». Le « je » est grammaticalement requis au début de cette phrase, mais logiquement, il est sous-entendu dans la proposition subordonnée, seulement après une inférence indiquée par la conjonction « ergo ». Cette remarque justifie ma reformulation de l'affirmation de Descartes comme suit : « penser (les pensées apparaissent), donc être (elles apparaissent à quelqu'un, appelons cela moi) ».

celui-ci, de son propre aveu, ne possède aucune qualité *perceptible* . Cependant, la solution à ce dilemme consiste à abandonner le dogme sous-jacent (concernant les dharmas) et à admettre que nous entretenons une autre forme de relation cognitive avec le soi et ses propriétés exclusives (conscience, volonté et évaluation) – une expérience directe du soi que l'on pourrait qualifier d'« intuition ».

Il convient de considérer cette thèse comme une simple hypothèse dans un premier temps. Mais, comme nous le verrons, il deviendra vite évident qu'une telle expérience de soi est nécessaire et extrêmement utile pour résoudre divers problèmes épistémologiques et ontologiques. Par exemple, comment distinguer les souvenirs présents (de sensations passées) des sensations présentes ? Ou comment sait-on que les intentions des mots sont intentionnelles ? Ainsi, ce n'est pas par une superstition arbitraire que le soi et ses fonctions s'établissent, mais par l'utilité et la confirmation progressive de l'hypothèse de l'intuition. Les théories de la connaissance qui ignorent ou excluent l'intuition semblent simplement pouvoir se maintenir sans elle, car elles n'abordent pas explicitement certaines questions, les laissant tacites et irrésolues.

2. Le moi

Selon notre explication, le « soi » est d'abord perçu de manière expérimentale, par le biais de l'intuition. Cette même faculté (du soi) est capable d'expérimenter les cognitions, les volitions et les affections du soi (c'est-à-dire ses « fonctions »), ainsi que le soi lui-même. Ni le soi ni ses fonctions immédiates ne possèdent de caractéristiques phénoménales, et ne peuvent donc être perçus. Le fait qu'ils

ne soient pas perceptibles n'implique cependant pas leur inexistence ; en leur cas, rappelons-le, une autre forme de cognition expérimentale entre en jeu : l'intuition. L'accumulation d'expériences du soi et de ses fonctions nous permet de construire les concepts de soi, de cognition, de volition et d'évaluation.

De plus, nous considérons que le soi et ses fonctions ont *des effets mentaux et matériels* . Les imaginations et les sentiments, tout comme les mouvements et les sensations corporelles, sont considérés (dans notre vision actuelle du monde) comme étant indirectement causés par le soi, par le biais de l'exercice plus immédiat de ses facultés cognitives, volitionnelles et émotionnelles. Ce qui est causé par le soi ne fait pas, à proprement parler, « partie » du soi, mais lui « appartient » néanmoins, en ce sens qu'il en est responsable. On peut dire que cette conception *élargie du soi possède des caractéristiques phénoménales.*

De plus, il semble que dès que nous faisons l'expérience d'un phénomène, que nous pensons de manière abstraite, que nous faisons des choix, que nous agissons ou que nous ressentons des émotions de quelque nature que ce soit, la présence d'une personne comme sujet grammatical paraît logiquement requise. Autrement dit, un « je » accomplissant ces actions nous semble implicite. Chaque objet qui apparaît suscite une conscience parallèle d'un **sujet** auquel il apparaît et une relation de **conscience** entre ce sujet et l'objet. De même, tout acte de volonté ou d'évaluation, même dépourvu de caractéristiques phénoménales, éveille en nous la conviction qu'un agent (ou auteur, ou acteur) est impliqué. On parle alors de « conscience de soi », mais cette appellation est quelque peu inexacte, car il s'agit ici non seulement d'une intuition de soi et d'expériences perceptives, mais aussi d'une intuition logique, d'une notion abstraite et conceptuelle.

Nous concevons le soi, au sens strict, comme composé d'une substance uniforme que nous qualifions de « spirituelle » (pour la distinguer de la matière et de l'esprit). Nous le concevons également comme une entité que nous appelons « âme », qui sous-tend tous les événements et changements relatifs au soi (c'est-à-dire ses fonctions), constituant une continuité immuable et unificatrice [12].

Contrairement à ce que certains présument et à ce que certains philosophes (pour ou contre) suggèrent, postuler (intuitivement ou conceptuellement) l'existence d'une âme ou d'une entité spirituelle sous-jacente à la cognition, à la volonté et à l'évaluation n'implique *pas* logiquement que cette entité soit éternelle. La constance au sein du changement n'implique pas qu'une âme soit dépourvue de commencement et de fin dans le temps (ou l'espace). De même qu'une entité matérielle ou mentale est conçue comme permanente par rapport à certains de ses aspects transitoires, et pourtant transitoire dans son ensemble par rapport à l'univers, de même une entité spirituelle peut avoir une existence limitée dans l'espace-temps.

---

12 Le terme « soi » pourrait être défini (de manière quelque peu circulaire) comme « autre que tout ce qui est objet de conscience ». Il renvoie bien sûr à la même chose que l'« âme ». Le concept d'âme renvoie à une entité très unitaire, le Sujet ultime de la connaissance et l'Agent de l'évaluation et de la volonté. Le concept d'ego renvoie à une couche plus superficielle de la psyché, un ensemble complexe d'attitudes et de comportements actuels et habituels, liés par certains schémas de pensée. Le premier est relativement libre et responsable ; le second fonctionne sous une contrainte considérable. L'ego est l'expression passive de l' *histoire* des expériences, des pensées et des choix de l'âme, tandis que l'âme est l'actrice de cette histoire. (Voir la section suivante.)

L'intuition, la perception et la compréhension logique nécessitent l'existence d'un seul soi – le sujet de ces actes de conscience. Le solipsisme demeure concevable. Notre croyance commune en l'existence de nombreuses âmes semblables à la nôtre est une construction conceptuelle, une hypothèse parfaitement légitime qui, de fait, contribue à expliquer de nombreuses expériences. N'est pas non plus exclue la croyance en une seule Âme suprême (qui imprègne ou transcende peut-être l'univers de la matière et de l'esprit), sous-jacente aux âmes apparemment plus petites – c'est la croyance du monothéisme. Autrement dit, la croyance en une âme ne préjuge pas de la question de *l'individuation* . De même que les entités matérielles peuvent, après réflexion, être considérées comme de simples ondulations dans la trame universelle, il en va de même pour les entités spirituelles.

Mais de telles répercussions peuvent être permanentes ou transitoires. Il n'est pas logique de supposer qu'après la mort, l'âme continue à vivre ailleurs (au paradis ou en enfer), ni qu'elle demeure ou renaît sur terre sous une forme ou une autre, bien que ces possibilités ne soient pas à exclure d'emblée. La difficulté de toute idée de transmigration réside dans la démonstration expérimentale d'un quelconque transfert d'esprit ou d'énergie (réaction karmique) d'une incarnation à l'autre. Imaginer un tel transfert, affirmer qu'il a lieu, ne constitue pas une preuve. Je ne vois d'ailleurs aucune théorie pour laquelle une « loi de conservation de l'esprit » serait une nécessité hypothétique pour expliquer certaines données empiriques.

De plus, postuler l'existence d'une âme n'implique pas nécessairement que cette substance, pas plus que la substance des imaginations, puisse exister en dehors et indépendamment de la substance matérielle. L'esprit pourrait

n'être qu'un *épiphénomène* de l'ensemble particulier de matière qui constitue l'entité biologique d'un corps vivant, animal ou humain, apparaissant à la naissance (ou quelques mois auparavant) et disparaissant à la mort.

(Néanmoins, on peut tout aussi bien postuler que la matière et l'esprit sont des agencements plus complexes de substance spirituelle, que d'affirmer que l'esprit et l'esprit sont des formes plus subtiles de matière ; en fin de compte, les distinctions peuvent être verbales plutôt que substantielles.)

La question de la localisation de l'âme par rapport au corps, qu'elle se situe dans la région du cerveau ou dans tout le corps, demeure ouverte. De même, l'âme pourrait s'étendre dans l'espace matériel ou n'y être qu'un point. Mais, dans la plupart des cas, ces questions sont sans importance.

De nombreuses questions philosophiques se posent autour du concept de soi, et il est légitime de tenter d'y répondre, si possible. Mais il ne faut pas oublier la question centrale : qui, ou quoi, le cas échéant, est le sujet de la conscience ? Cette question se pose dès que nous prenons conscience, et aucune subterfuge ne saurait l'éluder.

Comme mentionné précédemment, certains philosophes bouddhistes nient l'existence du sujet, du soi, de l'âme ou de l'esprit. Leur argument, fondé sur l'impossibilité de cerner des qualités perceptibles de l'âme, n'en est pas moins convaincant. En Occident, David Hume a présenté un argument similaire. Cependant, leur tentative d'expliquer l'impression courante de posséder une âme en distinguant

existence relative/illusoire et existence indépendante/réelle demeure confuse [13].

Les philosophes bouddhistes expliquent notre croyance en l'existence d'un soi comme une illusion due à la superposition d'innombrables événements perceptifs (sensations et imaginations), appelés *dharmas* , que nous intégrons mentalement en projetant un soi en leur centre. Ils développent une théorie ontologique de « **codépendance** » ou « interdépendance », selon laquelle non seulement le soi, mais aussi toutes les essences supposées ne sont que des projections de notre esprit, car les choses n'ont pas d'existence propre (solitaire et indépendante) mais n'existent que dans des relations (causales et autres) avec toutes les autres choses [14].

Je souhaite ici suggérer incidemment comment la théorie de la codépendance elle-même a pu naître de manière erronée. Toute théorie comporte un noyau de vérité qui lui confère sa crédibilité ; le problème de certaines théories réside dans leur enveloppe de fausseté, qu'il convient d'éliminer. Dans le cas de cette théorie, l'erreur est une confusion entre ontologie et épistémologie. J'admets qu'aucune *connaissance* n'est vraie indépendamment des autres. Toute apparence, de par sa simple existence (qu'il s'agisse d'une expérience ou d'une

---

13 Dans **L'illogisme bouddhiste** , je critique cette idée car elle repose sur des généralisations douteuses et des notions d'infini.

14 Dans **La Logique de la Causalité** , je démontre que si tout est causalement lié à tout (au même sens de la causalité), alors rien n'est causalement lié à quoi que ce soit ! Car la causalité ne peut se distinguer de la masse des apparences que si certaines choses entretiennent cette relation *tandis que d'autres ne l'entretiennent pas* . L'idée que « tout cause tout » est contradictoire.

affirmation dans un discours abstrait), possède un certain degré de crédibilité. Ce minimum fondamental ne suffit pas, à lui seul, à rendre cette apparence « vraie ». Il lui confère simplement une considération dans le contexte global des choses. Ce n'est qu'après avoir confronté et comparé chaque élément à tous les autres que nous pouvons déclarer définitivement « vrais » ceux qui ont passé tous les tests. Ainsi, la vérité de toute chose ne résulte pas seulement de sa crédibilité initiale, mais de la force combinée de toutes les crédibilités présentes dans toutes les données disponibles.

Les philosophes bouddhistes, par un raisonnement imprécis, ont transformé ce fait méthodologique en l'idée d'une codépendance universelle « réelle ». De plus, leur théorie postule que les existants ne sont apparents que parce qu'une infinité de « relations » s'entrecroisent. Ces relations sont prétendument « vides » de termes, c'est-à-dire qu'elles relient des « néants » entre eux. On ne précise pas la nature de ces existants, ni pourquoi ils seraient exemptés d'être à leur tour de simples produits d'autres relations, et ainsi de suite à l'infini. On ne dit pas comment une infinité de zéros peut donner un nombre non nul. À l'inverse, notons que dans ma version épistémologique, chaque élément d'apparence présente une chute initiale de « crédibilité », et que le produit final possède une valeur de vérité qui peut être assimilée à la somme de tous ces quanta initiaux. Il ne s'agit pas d'une interdépendance de zéros.

Concernant la conscience, les bouddhistes la considèrent comme directement accessible à elle-même, du moins dans les états méditatifs profonds. C'est ce qu'ils semblent entendre par des expressions telles que « non-mental » ou conscience « vide » de tout contenu, sans objet autre qu'elle-même. Ils semblent ainsi postuler la possibilité d'une instance de la relation de la conscience tournée vers

elle-même (par opposition à la conception ordinaire de la « conscience de soi », qui est la « conscience de la conscience de quelque chose d'autre que la conscience » [15]). On pourrait interpréter cela comme une reconnaissance tacite de leur part de la possibilité de l'intuition. Notons également qu'ils utilisent souvent les termes Sujet, conscience et mental de manière interchangeable, ce qui engendre des confusions et des erreurs.

Il convient de noter au passage que des termes comme « absence de pensée » ou « vacuité » sont négatifs – et, comme indiqué précédemment, la négation est un acte rationnel. Néanmoins, il serait injuste de considérer ces concepts comme relevant d'une construction idéationnelle. Les bouddhistes qui les emploient affirment qu'ils désignent une expérience positive. La négation de ces termes vise uniquement à souligner que le contenu d'une telle expérience est incomparable à toute autre.

L'approche phénoménologique de ces questions est différente. Il suffit, pour commencer, de souligner l' aspect *doctrinal* du sujet et de la conscience. Qu'on les appréhende intuitivement, par la perception ou conceptuellement, l'essentiel réside dans leur rôle dans l'organisation de notre connaissance, dans notre vision du monde. Si leur postulat nous permet de proposer une *explication cohérente et maintes fois confirmée* de l'apparition des phénomènes – à savoir qu'ils apparaissent (d'une manière qui nous échappe encore) principalement par les sens ou par le biais de la mémoire et de l'imagination, à une entité dotée d'un esprit et

---

15 Autrement dit, une instance de la relation cognitive a pour terme *une autre instance de la relation, qui à son tour a pour terme autre chose qu'une* instance de la relation.

d'un corps, entourée d'un monde physique, etc. –, alors leur valeur et leur vérité sont prouvées par induction.

Les concepts de sujet et de conscience ne sont pas des ajouts arbitraires et isolés au puzzle de la connaissance, mais des éléments interdépendants au sein d'une structure complexe. Ils font partie intégrante de l'ensemble des concepts qui rendent nos expériences intelligibles ; c'est tout. Il suffit de les qualifier d'hypothèses ; nous n'avons pas à rejeter d'emblée les alternatives, si des alternatives crédibles sont proposées. Notre assurance ne repose pas sur un attachement anxieux à un dogme de plus, mais sur la capacité avérée de ces concepts, ainsi que d'autres similaires, à résoudre certaines questions.

Le « soi » pourrait être considéré comme phénoménal, *en ce sens que* les phénomènes sont perçus comme modifiés (réfractés ou légèrement décalés) par une présence présumée, que l'on suppose être le soi du sujet percevant. Le soi est donc phénoménal indirectement, en vertu de son caractère *« inférable »* des phénomènes . Il s'agit d'une procédure inductive classique : un événement empirique se distingue et est expliqué par une hypothèse, laquelle est jugée cohérente et confirmée à maintes reprises (jusqu'à ce qu'elle soit explicitement réfutée par la logique ou l'expérience).

Pour illustrer le raisonnement : si j’observe la surface d’une étendue d’eau et que je constate que le motif général des vagues est perturbé à un endroit, je délimite mentalement la zone affectée (c’est-à-dire celle où les rides sont différentes) et j’envisage une explication (par exemple, des rochers sous la surface, une rafale de vent, le passage d’un bateau, etc.). De même, si je vois une ombre, je suppose qu’elle est projetée par quelque chose (c’est-à-dire que quelque chose

bloque la lumière) ; et d'après la forme de l'ombre, j'estime la nature de cet objet.

Le bouddhisme semble vouloir interrompre ce raisonnement. Il nous enjoint de ne rien interpréter derrière la « modification » perçue dans le champ phénoménal, mais de l'accepter telle quelle. Pour le bouddhisme, parler de « modification » constitue déjà une isolation artificielle et donc une distorsion des faits ; c'est projeter la « forme » sur le contenu, impliquant des activités superflues de comparaison et de contraste. De plus, chercher une « cause » expliquant la modification revient simplement à ajouter une nouvelle couche de projection à une réalité empirique déjà occultée. Ceci est vrai non seulement en ce qui concerne l'hypothèse d'« essences » sous-jacentes aux choses, mais aussi en ce qui concerne l'hypothèse d'un « soi » percevant et inférant. Il est préférable, nous dit-on, de regarder les événements phénoménaux (les ondulations visibles ou l'ombre, par exemple) et de les voir tels qu'ils sont, plutôt que de les interpréter comme révélateurs d'autres choses et de nous perdre à la recherche de telles illusions.

Cet argument peut sembler convaincant, mais il est incohérent. Étant lui-même un discours conceptuel du type qu'il critique, il se discrédite. On peut parfaitement admettre les interférences inhérentes à la pensée conceptuelle (comme dans les fonctions d'isolation, de projection, de comparaison et de contraste, de raisonnement causal, de formulation d'hypothèses), sans pour autant nier sa validité lorsqu'elle est correctement mise en œuvre. En réalité, c'est la seule position cohérente.

De plus, je soutiens que notre âme (ou soi) n'est pas seulement déduite de l'apparence des phénomènes, mais aussi directement « intuitive » – ou du moins déduite

d'intuitions. Assurément, les fonctions non phénoménales de l'âme (conscience, volitions, préférences) doivent être directement intuitives, car elles ne peuvent être pleinement expliquées par les phénomènes mentaux et matériels. Il est possible que l'âme soit à son tour déduite de ces intuitions ; ou bien, il est tout aussi possible qu'elle soit elle-même directement intuitive. À ma connaissance, le bouddhisme ne prend pas en considération cette thèse phénoménologique, et ne la réfute d'ailleurs pas.

3. Facteurs du « Soi »

Concernant le concept de soi, il nous faut identifier les différentes manières dont nous développons la croyance en un soi, c'est-à-dire les fondements pratiques de ce concept, autrement dit, ***ce à quoi nous nous identifions, à tort ou à raison*** . Voici quelques exemples à développer :

a) Nous nous identifions personnellement aux ***sensations de et dans Le corps*** , incluant le toucher et les autres sensations qui nous présentent son étendue et délimitent ses frontières par rapport à un monde perçu comme plus « extérieur », ainsi que les sensations et sentiments physiques viscéraux. Ainsi, nous sentons, voyons, entendons, humons et goûtons notre « propre » corps, ou certaines parties de celui-ci, et nous nous identifions à l'ensemble de ces perceptions. Cela est dû en grande partie à l'immense « présence » du corps dans notre expérience, à sa manifestation insistante et bruyante. Il exige tellement notre attention que nous finissons par nous concentrer presque exclusivement sur lui.

Considérons comment la plupart des gens confondent (dans une large mesure) leurs pulsions et émotions sensuelles. S'ils

ont faim, ils se précipitent sur la nourriture. S'ils ressentent un désir sexuel, ils se tournent vers un partenaire ou se masturbent. S'ils ont envie d'alcool, de tabac ou de drogue, ils y cèdent sans hésiter. En quête de sensations, ils bavardent sans fin, regardent des films ou écoutent de la musique. On croit souvent que lorsqu'on éprouve de la fierté, de l'apitoiement sur soi, de l'amour ou de la haine envers quelqu'un, on est en contact avec son être profond [16]. Nous confondons chaque pulsion ou sentiment avec nous-mêmes et, par conséquent, pensons sans esprit critique qu'y répondre est indispensable à notre bien-être.

b) Nous nous identifions à notre ***perception du monde*** extérieur, au-delà de notre propre corps. Bien que ces expériences soient considérées comme externes et éphémères, elles contribuent à nous définir personnellement, car elles représentent une gamme spécifique de réalités au sein du vaste champ des possibles. Autrement dit, nous nous identifions à notre histoire de vie, à notre contexte et à notre passé, à notre environnement et à notre destin particuliers. Nous oublions notre faillibilité et ignorons le rôle du hasard dans nos existences.

Nous apprenons beaucoup sur nous-mêmes, non seulement par l'introspection en solitaire, mais aussi en observant notre comportement face au monde extérieur, aux défis de la nature et à nos interactions avec autrui. Nous apprenons également à nous connaître en observant le comportement

---

16 Bien sûr, je ne veux pas dire que les sentiments sont déconnectés de la personne qui les éprouve, mais simplement qu'ils peuvent être plus superficiels qu'il n'y paraît, ou avoir des motivations inconscientes autres que celles affichées, etc. Par exemple, un « amour » apparent peut se révéler être un simple « béguin », ou être motivé par la convention ou le devoir, voire par une haine inavouée.

des autres et en reconnaissant chez eux des schémas comportementaux similaires.

c) Nous nous identifions à nos souvenirs et à nos fantasmes (y compris nos anticipations de l'avenir, nos idéaux et nos projets, nos rêves, etc.) – nos ***projections mentales*** . Nous percevons notre identité à travers nos expériences et aventures passées, ainsi que nos désirs et attentes actuels. De toute évidence, cet aspect n'est pas purement perceptif, mais implique un ***cadre conceptuel*** qui génère certaines pensées et émotions. Même si celles-ci évoluent progressivement, nous nous identifions à leur évolution et à leur direction, ainsi qu'à leurs éléments constants [17].

d) Nous nous identifions à nos ***croyances et à nos choix passés et présents*** . Cet aspect est lié à la Conscience et à la Volonté, qui façonnent notre singularité et notre identité, ainsi que nos intuitions, nos pensées, nos comportements, nos envies, nos valeurs, nos aspirations et nos émotions. Il s'agit ici de ce que j'ai appelé l'intuition de soi, c'est-à-dire la connaissance de soi au sens strict. Nous nous identifions également à nos *choix futurs présumés* , c'est-à-dire à ce que nous attendons, ce que nous avons l'intention de faire, ce que nous sommes résolus à faire ou ce que nous prévoyons de faire.

e) ***discours*** verbal et préverbal . Comme le démontre la méditation, toutes les pensées ne sont pas générées par nous-mêmes. Nous en sommes les récepteurs passifs, pour la plupart d'entre elles. Elles surgissent simplement dans notre

---

[17] Ceci s'oppose à l'idée bouddhiste selon laquelle l'inconstance implique l'absence de toute chose à laquelle s'identifier. On peut en effet s'identifier à un ensemble de choses changeantes.

esprit comme un bruit mental *incessant* , un flot de pensées répétitives et absurdes, un bavardage compulsif. Or, la plupart d'entre nous s'approprient ces événements internes, se considèrent comme leurs auteurs et, par conséquent, définissent leur identité par rapport à eux.

f) L'identification à soi-même est primordiale lorsqu'elle se fait à travers ***l'image mentale que l'on a de soi*** , qu'elle soit réaliste ou fantasmatique. Celle-ci englobe les souvenirs et les fantasmes – dans toutes les modalités sensorielles – de nos traits du visage et du corps, de nos expressions, de notre caractère, de notre voix, de notre écriture et d'autres aspects de notre personnalité, ainsi que de nos pensées et de nos actions. Ces souvenirs et fantasmes se fondent sur les reflets dans les miroirs, les images et autres enregistrements visuels et auditifs de soi-même, ainsi que sur les perceptions directes de certaines parties de son corps, de ses mouvements et de son monde intérieur.

Cette image de soi est celle à laquelle nous nous référerions spontanément si l'on nous demandait de nous désigner. Il est important de noter qu'il s'agit d'une construction mentale, d'une projection mentale ; il ne faut pas la confondre avec le soi qui connaît, veut et valorise. C'est un effet, non une cause. Elle est dépourvue de pouvoir de connaissance, de volonté ou d'émotion ; elle n'est qu'une image susceptible d'influencer le soi réel.

L'égocentrisme, ou amour-propre, consiste à avoir une opinion exagérée de sa propre valeur (beauté, intelligence, etc.). L'un des principaux attributs, ou schémas comportementaux, de l'« ego » (au sens péjoratif courant) est sa vanité excessive.[18]

---

[18] Paradoxalement, les narcissiques, ces personnes vaniteuses qui passent leur temps à se regarder dans les miroirs

g) Dans la construction de notre identité personnelle, nous sommes influencés, positivement ou négativement, par ***la façon dont les autres nous perçoivent ou nous imaginent*** . Leurs perceptions ou conceptions à notre sujet peuvent, bien sûr, être vraies ou fausses. Il est important de distinguer entre la façon dont nous *savons* qu'ils nous perçoivent ou nous imaginent, et la façon dont nous *imaginons* qu'ils nous perçoivent ou nous imaginent.

Ces problèmes sont encore compliqués par le phénomène de ***projection sociale*** : nous cherchons souvent à projeter une image de nous-mêmes, par nos discours et nos comportements, afin d'influencer le jugement que nous portons sur nous et celui des autres. Ainsi, il nous arrive de modifier inconsciemment notre image de nous-mêmes – en changeant, en omettant ou en ajoutant des informations – jusqu'à perdre de vue la réalité. Et même lorsque nous agissons ainsi dans le seul but de tromper autrui (pour en tirer un avantage matériel ou social), nous risquons de nous perdre nous-mêmes.

Ce facteur joue un rôle important dans la cohésion et la régulation sociales, mais il peut aussi devenir tyrannique. Nombreux sont ceux qui passent leur vie à tenter d'influencer l'image que les autres se font d'eux, afin d'obtenir leur amour, leur respect ou leur admiration. Et s'ils ne parviennent pas à se conformer aux attentes sociales, ils font semblant de s'y conformer.[19]

---

ou à chercher à être photographiées ou filmées, souffrent d'une profonde insécurité quant à leur existence et leur identité. Leur ego démesuré est comme un ballon gonflé à bloc, fragile au moindre choc.

[19] Ayn Rand et Nathaniel Branden ont identifié ce phénomène comme un mal répandu. Ils qualifiaient de « dépendants » les personnes dont les pensées, les valeurs et les

h) Comme le soulignent à juste titre les bouddhistes, notre ego se définit aussi par rapport à ses prétendues ***« possessions » extérieures*** . « Qui suis-je ? – Je suis celui qui possède ceci et cela… Je suis l'époux de cette femme, le père de ces enfants, le descendant de ces ancêtres, le propriétaire de cette maison et de ces richesses, le dirigeant d'une entreprise, le lauréat d'un prix littéraire, le gagnant d'un concours, etc. » Il est important de noter que cela inclut non seulement les possessions matérielles, mais aussi la possession d'autrui sous toutes ses formes (conquête sexuelle, domination politique, etc.) et les possessions abstraites (j'ai écrit cet essai, etc.).

Dans une certaine mesure, cette identification du « moi » au « mien » est l'expression des facteurs plus internes mentionnés précédemment : « Ceci est mon ombre, *car* j'ai ce corps », « Ces choses ou ces personnes m'appartiennent, *car* j'ai certains traits de caractère et fait certains choix, forgeant ainsi une certaine histoire », nous disons-nous. Mais, comme le soulignent les bouddhistes, elle sert également d'expansion territoriale à l'ego, consolidant son existence et l'ancrant davantage au monde.

L'égoïsme consiste à défendre ses propres intérêts (supposés), de manière exclusive ou prédominante. L'un des principaux attributs, ou comportements, de l'« ego » (au sens péjoratif courant du terme) est son avidité arrogante, sans égard pour les conséquences néfastes pour autrui. « Penser d'abord à soi », comme on dit.

---

actions sont névrotiquement dépendantes de celles d'autrui. Le conformisme ou l'excentricité, la peur de perdre la face et la quête de prestige sont quelques-unes des manifestations de ce problème.

i) Le fait que chacun de nous puisse être désigné par un ***nom propre*** (ou des pronoms qui le remplacent temporairement) contribue, comme le souligne le bouddhisme, à ancrer et à consolider en nous l'idée d'une identité propre. Les choses désignées uniquement par un nom commun (par exemple « un homme ») ont, à nos yeux, une identité moins marquée.

Nous pouvons inclure ici tous les *conventionnels Les aspects* qui constituent notre identité sont illustrés par notre carte d'identité. Cela renvoie à l' *appartenance à un groupe : une famille (nom de famille, acte de naissance), une nation (certificat de naturalisation, passeport), une classe sociale (riche ou pauvre, roturier ou dirigeant, différents niveaux d'éducation et professions), une confession religieuse, une organisation ou un club. Tous ces éléments* , ainsi que notre nom, contribuent à forger notre identité, en grande partie par consentement mutuel.[20]

j) Le ***concept théorique*** de soi ou d'âme est également projeté sur soi-même : « Je suis cette entité abstraite ». Que ce concept soit vrai ou faux importe peu ici ; ce qui compte, c'est que la plupart des personnes instruites font une telle projection théorique, c'est-à-dire que nous nous identifions au soi conçu par les religions, les philosophies et les psychologies.

En matière de religion, l'accent est mis sur la substance pérenne du soi (l'âme, la spiritualité) et sur sa responsabilité morale et sa perfectibilité (le libre arbitre). La principale

---

20 Des aspects factuels, tout comme des aspects purement conventionnels, peuvent bien sûr entrer en ligne de compte. Ainsi, la famille, la nation ou la religion reposent généralement sur les parents biologiques ; le niveau d'études ou la profession, sur les études et la pratique concrètes ; et ainsi de suite.

caractéristique du soi philosophique est sa *réflexivité* : il renvoie à la personne consciente et volontaire, il est à la fois sujet et objet, agent et patient. La psychologie, quant à elle, s'intéresse davantage aux complexités existentielles du soi, dont certaines sont évoquées ici.

Comme le montre l'usage courant de ces termes, le concept d'ego ne se confond pas avec celui de soi. L'ego est une construction du soi. Lorsque nous nous sentons vulnérables, nous pouvons chercher à nous rassurer en nous livrant à des « voyages centrés sur l'ego ». Il s'agit de tendances comparatives et compétitives, telles que la domination, la recherche de l'admiration ou l'avidité. Le pouvoir, la célébrité et/ou la fortune nous donnent l'impression d'avoir un avantage sur les autres, et donc d'être mieux armés qu'eux pour affronter la vie. Ce que nous appelons notre ego est alors notre part d'ombre, notre propre produit. En le nommant, nous pouvons prendre du recul, l'analyser et, espérons-le, le guérir. Ce domaine de la psychologie mérite, bien entendu, (et bénéficie) de nombreuses études et approfondissements.

4. Identification-Avec

Le terme récurrent dans le traitement ci-dessus est « s'identifier à » – que signifie-t-il exactement ? Il renvoie à un mécanisme épistémique et psychologique par lequel chacun de nous s'attribue temporairement une certaine identité, décrite par l'imagination et verbalement.

Concernant le mécanisme par lequel nous nous identifions à chacun de ces aspects de notre identité, prenons l'exemple d'une rencontre marquante : après avoir lu un ouvrage d'éthique ou un roman, écouté une chanson ou vu un film,

nous pouvons être amenés à nous identifier temporairement à la personne, au type de personnalité ou au protagoniste rencontré. Nous pouvons aller jusqu'à fusionner presque totalement avec ce modèle, non par un artifice conscient, un jeu de rôle ou une imitation, mais par une sorte d'« *induction de personnalité* ».

Nos pensées, attitudes et actions font écho à celles du modèle, et nous pouvons même avoir l'impression que notre corps nous ressemble [21]. Cette expérience se produit lorsque nous interprétons nos sensations corporelles à travers l'image mentale que nous avons du modèle. Plus précisément, les sensations tactiles provenant de notre visage ou du reste de notre corps sont mentalement *unifiées* par cette image (plutôt que par la nôtre). Ce mécanisme d'intégration est lié à la « corrélation des modalités » et implique une projection visuelle (interne ou hallucinatoire).

Je [22]propose deux acceptions du « soi » : (a) le **soi réel** , une entité naturelle dotée d'une certaine continuité dans son existence, peut-être un épiphénomène spirituel émergeant au sein de la matière vivante d'une certaine complexité, ce soi étant le sujet de la conscience et l'agent de la volonté ; et (b) le soi imaginé ou **ego** , une description construite et présumée du soi, dépourvu de conscience et de volonté, mais qui en est lui-même un produit. Le premier correspond à

---

21 Personnellement, je bloque immédiatement ces fantasmes dès que j'en prends conscience, même si, dans ma jeunesse, il m'arrivait de m'y adonner. De toute évidence, beaucoup de gens sont incapables, ou plus précisément peu disposés ou insuffisamment formés, à contrôler ce type d'induction de la personnalité, et finissent par vivre au gré des identités empruntées.

22 Du moins pour l'instant, je privilégie la tradition occidentale à la thèse bouddhiste plus radicale.

notre identité factuelle, le second à celui auquel nous nous identifions illusoirement, en le confondant avec la connaissance de notre identité.

Initialement, l'ego se construit comme une tentative légitime de synthétiser les informations produites directement ou indirectement par le moi véritable. Mais ce projet dérape, compte tenu de son extrême complexité et des exigences quasi surhumaines d'objectivité et d'honnêteté qu'il implique. Ainsi, contrairement à notre identité – ou plus précisément, à la connaissance que nous en avons – nous nous trouvons face à une construction en partie ou en grande partie fantasmée, qui ne correspond pas entièrement à l'original. Cette identité projetée de manière erronée influence négativement le moi véritable, le déconnectant de lui-même. L'ego implique donc *une certaine* conscience de soi, mais aussi beaucoup d'illusions. C'est une demi-vérité qui entrave la cognition, la volonté et l'évaluation justes, et nous confronte ainsi à des problèmes épistémologiques, psychologiques, comportementaux, émotionnels et sociaux à résoudre. La meilleure solution est la méditation régulière, qui nous permet de démêler progressivement le vrai du faux et de retrouver une connaissance de soi saine et réaliste.

Nous avons donc deux conceptions du soi, que l'on distingue logiquement comme suit.

a) Un concept est *idéal* , en ce que son objet ou contenu est le soi réel, le soi tel qu'il est réellement, quoi qu'il arrive. Il s'agit d'un concept hypothétique et philosophique, car il renvoie à quelque chose que nous connaissons plus ou moins, mais pas vraiment en détail ; nous en avons besoin pour pouvoir dire quelque chose sur le soi réel supposé, d'où ce concept distinct et minimaliste, qui est

par définition vrai, c'est-à-dire le réceptacle de ce qui se trouve être vrai.

b) L'autre conception est d' ordre *pratique* , selon laquelle nous construisons aisément notre connaissance et notre imagination concernant le soi. Cette conception est par définition imparfaite, car toute connaissance est, d'une certaine manière, imparfaite du fait de notre faillibilité, et la connaissance de soi l'est d'autant plus, en raison des subjectivités et des pressions psychologiques et sociales impliquées dans sa formulation. L'objet ou le contenu de cette conception est en partie le soi réel (connaissances fondamentales) et en grande partie le soi imaginé (certaines propositions sont vraies, d'autres fausses). C'est pourquoi nous nommons distinctement le référent « ego », pour souligner que, pour la plupart d'entre nous, cette conception est nécessairement, et de loin, considérablement erronée.

Il est donc juste d'affirmer, comme le font les bouddhistes, que le soi, au sens d'ego, n'existe pas. Car il est l'objet ou le contenu d'un concept reconnu comme partiellement faux par la plupart des gens (tous sauf les « Éveillés », s'ils existent). À proprement parler, l'ego n'existe donc pas ; le concept est vide, sans référent réel [23]– ce qu'il vise en pratique n'existe pas réellement, mais relève de projections de l'imagination et de constructions verbales. Néanmoins, le soi, au sens minimaliste, existe. Le concept de soi ne rassemble que notre connaissance véritable et certaine de soi, à l'exclusion de tout détail illusoire.

---

[23] De même que, par exemple, le concept de « licorne » n'a pas de référent réel (bien que les chevaux et les cornes soient bien réels, séparément).

Le lecteur aura peut-être remarqué que, malgré ma lutte acharnée contre la doctrine bouddhiste du « non-soi », je reste intrigué et attiré par elle [24]. D'autant plus que cette philosophie semble affirmer que c'est *uniquement* en se détachant de l'idée même de soi que l'on peut atteindre l'éveil et la libération. Je ne veux pas commettre l'erreur classique de jeter le bébé avec l'eau du bain. Une interprétation possible de cette doctrine, qui permettrait de l'expliquer tout en conservant le concept d'âme (qui me paraît toujours incontournable), serait qu'elle vise à contrer notre tendance, décrite plus haut, à nous identifier à certains aspects du soi.

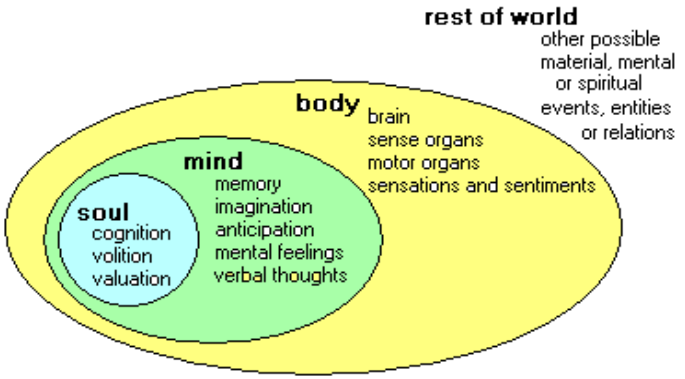
Lorsque nous nous identifions à une conception théorique ou fantasmée du soi, nous ne faisons *que projeter un soi phénoménal en disant : « C'est moi ! »* L'image projetée se confond alors avec celui qui la projette. C'est très différent de *la conscience de son véritable soi par l'intuition directe* . Ainsi, on nous dit en substance : « Si vous voulez vous trouver, ne vous cherchez pas dans différents concepts ou images, mais plongez simplement au plus profond de votre âme. Plutôt que *de penser* à vous, ou pire encore, de vous inventer un soi, *soyez simplement* vous-même et vous apprendrez ainsi naturellement à vous connaître. » C'est peut-être aussi simple que cela.

---

[24] L'idée d'une absence de soi me fascine autant que la conclusion de la théorie de la relativité d'Einstein selon laquelle l'éther n'existe pas. Ce concept d'une substance dans le vide, ou d'existence en tant que telle, a été (je crois) initialement proposé par Descartes. J'ai personnellement du mal à concevoir comment les ondes de la théorie des champs peuvent être des ondes du néant. Pourtant, je suis bien conscient que la conclusion d'Einstein est inévitable, étant donné la constance de la vitesse de la lumière quelle que soit la direction du mouvement de l'observateur. Réciproquement, si l'absence d'éther est concevable, pourquoi pas l'absence de soi ?

La distinction entre soi et ego peut être illustrée en référence à la figure 1 .

Figure 1. Domaines matériel, mental et spirituel supposés.



Le cercle concentrique le plus intérieur (appelé âme, et incluant les fonctions de cognition, de volition et d'évaluation) symbolise le soi au sens le plus précis du terme. On l'appelle parfois le soi réel ou véritable, ou encore le soi supérieur ou profond, pour désigner diversement sa position relative.

Les cercles intitulés « esprit » et « corps » (y compris leurs fonctions respectives) constituent ensemble l'ego, ou le « soi », au sens inexact du terme. On l'appelle parfois le soi illusoire ou faux soi, ou encore le soi inférieur ou superficiel, pour souligner sa position relative. (Certes, les personnes

plus matérialistes s'identifient davantage à leur corps, tandis que les personnes plus mentales s'identifient davantage à leur esprit. Mais l'esprit et le corps sont inextricablement liés, dans leurs fonctions sensorielles, motrices, émotionnelles et intellectuelles.)

Il est essentiel de comprendre que l'âme (le soi) est d'une substance différente (l'esprit) de celle du mental ou de la matière (l'ego). La première constitue le cœur de notre existence ; les secondes ne sont que des enveloppes extérieures. Lorsque nous nous identifions à l'ego plutôt qu'à l'âme, nous perdons le contact avec notre véritable nature d'observateur, d'acteur et de sensible.

5. Critiques fallacieuses de la personnalité

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 [25]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).*

---

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

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, *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.

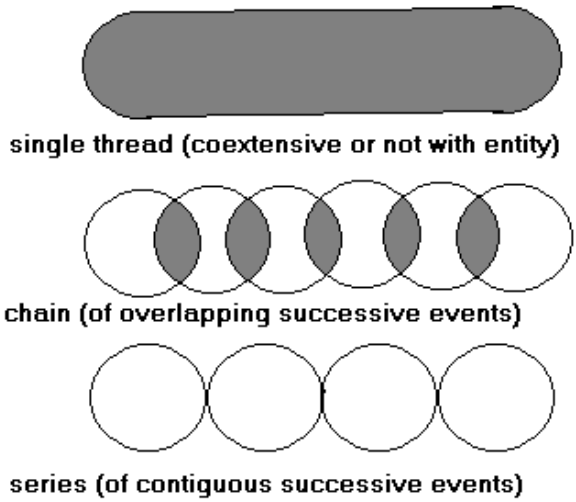
En effet, il est lui-même une abstraction, considéré comme non impermanent !

> *« 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.

Nous pouvons, incidemment, concevoir différents types de continuité de conjonctions de phénomènes (voir figure 2).

Figure 2. Trois types de continuité.



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.

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[26] :

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

6. Ce que pourrait être le « vide »

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 » ?

---

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

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).[27]

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 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.

---

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

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[28] : 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 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

---

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

« 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 [29]et disparaît avec leur apaisement. La

[29] 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*

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 »* [30]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 [31]) comme signifiant que le soi illusoire ne se limite pas à ces manifestations phénoménales et, par conséquent, qu'elles ne peuvent constituer le soi réel. Les bouddhistes dogmatiques insistent de manière provocatrice [32]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

---

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* .

30 Voir Guenther, p. 67.

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

32 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.

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 phénomènes matériels et mentaux, les manifestations concrètes), la conceptuelle (qui nous donne les concepts abstraits) 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 convient de reconnaître, outre les 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 aussi peut-être 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.

4. CHAPITRE QUATRE

Tiré de *Volition et concepts causaux apparentés* (2004), Chapitre 7.

LES MÉCANISMES DE LA VOLONTÉ

1. Contexte culturel et considérations épistémiques

Mon propos est ici de proposer une théorie de la volition ; ou plus précisément, une théorie des lieux et des séquences de son action, car à ce stade, une définition formelle de la volition en tant que relation causale n'est pas encore aboutie. Il est toujours utile d'envisager, au moins dans ses grandes lignes, un scénario, même si certains détails cruciaux font défaut. Il n'est même pas nécessaire qu'il soit immédiatement suffisamment clair pour être testé de manière décisive.

Il convient de préciser ma démarche dans cette recherche. La question de la volonté est un problème philosophique séculaire. Ce n'est pas une invention des philosophes, mais bien la nécessité, pour eux, de concilier deux constats : d'une part, la certitude intérieure, partagée par la plupart des individus, de posséder une certaine capacité de choix et une responsabilité quant à leurs actes ; d'autre part, l'extrême difficulté à formuler et à justifier ce concept de volonté. De plus, la question de la volonté n'est pas une simple spéculation, mais a d'énormes conséquences pratiques –

psychologiques, morales, spirituelles, sociales, juridiques et politiques – pour chaque être humain.

Au fil du temps, de nombreuses solutions au problème ont été proposées, allant du déni pur et simple de la volonté (mécanisme, béhaviorisme), en passant par des évaluations lyriques très pessimistes et très optimistes du potentiel humain qui avançaient diverses affirmations sans aborder les questions formelles, jusqu'à des croyances métaphysiques et mystiques que l'on pourrait peut-être qualifier d'exagérées.

Ma propre approche des problèmes philosophiques a toujours consisté à m'efforcer de justifier les croyances courantes, mais avec un esprit critique et sans naïveté. En tant qu'enfant du XXe siècle, je suis enclin à respecter la science et à éviter les élucubrations métaphysiques. Pour autant, je suis loin d'être un matérialiste pur et dur, et je reste ouvert aux traditions mystiques. Ma politique philosophique est de privilégier l'inclusion à l'exclusion, de rechercher autant que possible un terrain d'entente entre les doctrines opposées, et de demeurer modéré et pragmatique.

Pour garantir une approche mature et saine, il est impératif de toujours être attentif aux questions méthodologiques : *ne jamais affirmer un savoir sans s'interroger simultanément sur la justification de cette affirmation* . Je privilégie une approche phénoménologique, qui prend en compte en permanence la quantité et la nature du contenu expérientiel de toute construction conceptuelle. Cette approche doit s'appuyer sur une analyse logique répétée, fondée sur des principes inductifs et déductifs, incluant une auto-réévaluation réflexive.

Ainsi, concernant le problème de la volonté, il convient d'abord de formuler une thèse minimaliste, aussi proche que possible du système de croyances du commun des mortels et

de la culture scientifique matérialiste contemporaine, avant d'opter pour des constructions théoriques plus extravagantes. C'est un principe d'adduction que le simple est toujours préférable au complexe. L'enjeu premier, en matière de volonté, est précisément *de concevoir* une théorie cohérente et plausible. Imaginer un scénario, visuellement et verbalement, est déjà une tâche ardue. Ensuite, bien sûr, cette thèse concevable doit être testée empiriquement afin de réduire progressivement son caractère spéculatif.

Concernant les normes méthodologiques, il convient de préciser d'emblée que tout concept, aussi spéculatif soit-il, repose sur une forme d'expérience. Sans expérience, aussi subtile et fragile soit-elle, aucune conception ni conceptualisation n'est possible. Par « expérience », il faut toutefois inclure non seulement les expériences physiques (données sensorielles de toute nature), mais aussi tout contenu phénoménologique : projections mentales (images, sons, souvenirs, imaginations, anticipations) et, enfin, introspections intuitives (cognitions, évaluations, volitions, intentions, significations personnelles). Limiter les preuves admises aux seules sensations physiques, en omettant arbitrairement toutes les données introspectives, est trompeur.

Deuxièmement, il est important de comprendre que toute théorie, aussi confirmée soit-elle par l'expérience, demeure, dans une certaine mesure, spéculative. Ceux qui prétendent que seul leur matérialisme extrême est scientifiquement acceptable et qui qualifient toutes les doctrines mentales ou spirituelles de simples spéculations font preuve de prétention. Ce qui confère à une théorie son « statut scientifique » (au sens large et correct du terme) est son respect de toutes les règles connues et cohérentes de la logique inductive et déductive. Ce qui fait la supériorité

d'une théorie à un moment donné n'est pas son contenu matérialiste, mais le fait qu'elle soit l'hypothèse la plus cohérente et la plus confirmée disponible. La science n'est ni un préjugé, ni le privilège d'une quelconque caste sacerdotale moderne. Elle est ouverte, flexible et démocratique, et repose sur le pouvoir de ceux qui, à un moment donné, adoptent une approche de la connaissance à la fois empirique et logique.

Comme nous le verrons, une erreur fréquente en étiologie aujourd'hui consiste à confondre le concept de causalité *naturelle* avec celui, plus restreint, de causalité *physique* . L'analyse logique du concept de causalité le réduit à une question purement formelle de présence et d'absence de choses possibles, conjointement ou séparément. Ainsi, le paradigme de la causalité naturelle, sa définition la plus forte, se définit comme suit : « si X, alors Y ; et si non X, alors non Y » (ou encore : « X et non Y sont impossibles ; et non X et Y sont impossibles ») – où X, Y, non X et non Y représentent diverses choses potentielles [33]. Les « choses » en question ne sont pas nécessairement des objets physiques concrets, mais peuvent être des abstractions de tels objets, ou encore des phénomènes mentaux et leurs abstractions, voire des choses intuitives. Il est important de noter *que cette forme n'est pas intrinsèquement limitée aux termes physiques* . Par conséquent, l'affirmation de certains selon laquelle la causalité naturelle se limiterait aux événements physiques et

---

33 Ainsi, dans le mode naturel de causalité. Mais on peut aussi considérer comme « naturelles » , au sens large, des relations similaires avec la modalité extensionnelle, bien que ces dernières soient, à certains égards, apparentées à la causalité logique. Voir mes ouvrages **Logique du futur** et **La logique de la causalité** pour une présentation complète de ces concepts. Je resterai simple ici.

se référerait à une loi physique est dénuée de fondement logique.

Les remarques défensives précédentes s'adressent d'emblée à certaines catégories de philosophes. Au fil de notre développement sur la théorie de la volonté, le lecteur constatera l'équilibre et la impartialité de notre approche. Nous nous efforcerons de répondre à toutes les préoccupations légitimes de la pensée moderne, tout en intégrant les concepts nécessaires (esprit, âme) afin d'éviter de rejeter la volonté avec l'eau du bain (métaphysique). Nous veillerons à la transparence et évaluerons la justification de chaque idée présentée, tout en gardant à l'esprit que, dans certains cas, un contexte s'impose avant d'en discuter la validité.

2. Contexte théorique

Je dois, pour commencer, rappeler au lecteur certains aspects de ma vision du monde et de ma terminologie, développés dans des travaux antérieurs [34].

Je reconnais trois domaines de l'existence : le domaine physique (ou matériel), le domaine mental (ou imaginaire) et le domaine spirituel (ou sphère de l'âme). Ceux-ci correspondent à trois catégories d'expérience : les perceptions sensorielles (par le biais des organes des sens, incluant les émotions viscérales), les projections mentales correspondantes (images et sons perçus mentalement, incluant les souvenirs, les rêves, les rêveries et les anticipations), et les intuitions de soi (connaissance intérieure des événements sans attributs phénoménaux, telles

[34] Notamment, ma *phénoménologie* .

que les cognitions, les évaluations et les volitions). La conception renvoie à l'abstraction de ces données, impliquant des comparaisons de mesures. La conceptualisation, la proposition, l'inférence et la pensée sont des dérivés de tout ce qui précède.

Tous ces éléments d'expérience et de connaissance conceptuelle doivent d'abord être considérés d'un point de vue phénoménologique. Autrement dit, il convient de les percevoir comme des apparences neutres, sans porter de jugement définitif sur leur réalité ou leur illusion avant qu'une évaluation logique approfondie n'ait été menée. Plus précisément, les apparences doivent être considérées comme réelles, à moins que la raison ne les juge illusoires ; car les concepts de réalité et d'illusion n'ont de sens qu'en relation avec l'apparence.

L'usage courant du terme « esprit » englobe à la fois l'âme individuelle et le contenu mental, car la plupart des gens ne font pas de distinction claire entre perceptions intérieures et intuitions. Je préfère utiliser le terme « psyché » pour désigner ce complexe âme-esprit. Notons également que, pour la plupart des gens, le terme « spirituel » évoque des fantômes désincarnés ou des chimères mystiques venues d'ailleurs. Mais dans mes écrits, ces termes sont plus précis : lorsque j'utilise « spirituel », je veux simplement dire « relatif à l'âme », et lorsque j'utilise « esprit », je désigne généralement « l'ensemble des phénomènes mentaux ». « Subjectif » est un autre terme que j'utilise généralement de manière très spécifique, pour signifier « dans ou du sujet », c'est-à-dire en référence à l'âme. Il est important de bien comprendre cela afin d'éviter toute confusion.

Ma compréhension de l'« âme » est qu'elle correspond au Soi, l'entité apparemment au centre de toutes les cognitions

(l'âme en tant que sujet) et volitions (l'âme en tant qu'agent), ainsi que des évaluations (qui impliquent à la fois cognitions et volitions, et servent également de médiateurs entre elles). Sa substance semble distincte de celle des phénomènes matériels et mentaux, c'est pourquoi elle est qualifiée de spirituelle. Cette appellation, esprit, sert également à souligner la différence expérientielle de l'âme et de ses fonctions supposées, à savoir qu'elle n'a pas de qualités phénoménales en soi (couleur, luminosité, forme, sons, etc.), de sorte qu'elle ne peut être perçue mais seulement intuitivement. Toutes les qualités phénoménales qui semblent lui être présentes doivent être considérées comme des projections du domaine mental. Pour autant, l'âme ne peut logiquement être une simple abstraction des événements physiques et/ou mentaux perçus, car cela n'expliquerait pas comment les événements individuels qui la composent sont connus (c'est-à-dire ce que je vis, crois, préfère, fais, etc., en ce moment).

> On peut se demander : la conscience et la volonté existent-elles ? La réponse est : *la conscience et la volonté sont inhérentes à la question posée et à sa compréhension.* Sans elles, il n'y aurait ni recherche ni résultats dénués de sens.
>
> Admettons leur existence : la question suivante serait alors : que sont-elles ? *Puisqu'elles sont incompréhensibles, tant matériellement que mentalement, elles sont dépourvues de qualités phénoménales ; elles doivent donc être soit intuitivement, soit conçues, soit les deux.* Elles sont assurément concevables : nous pouvons élaborer logiquement des hypothèses quant à leur nature et observer comment ces théories se vérifient à long terme à la lumière de l'expérience. L'hypothèse qui

> semble la plus plausible, par induction, est qu'il pourrait s'agir d'événements ou *de relations, entre sujet et objet, agent et acte.*
>
> Le rôle de sujet/agent ne saurait être assumé par la matière/le corps ni par la substance mentale/l'esprit, car ces derniers sont trop variés et changeants. On propose donc, à la place, le postulat de l'âme, en tant qu'entité d'une troisième substance appelée esprit, alliée à l'esprit et au corps. Toutefois, la conception est insuffisante, car elle ne produit que des abstractions générales et ne peut expliquer notre expérience quotidienne commune des événements *particuliers* de la conscience et de la volonté. Cette dernière ne peut s'expliquer qu'en supposant des expériences non perceptives, c'est-à-dire des intuitions.

À partir de l'âme (centre de la connaissance et de la volonté) et de ses interrelations apparentes avec le corps (la composante matérielle la plus proche), et de l'existence d'autres corps similaires, au comportement comparable, on peut déduire par analogie l'existence d'autres âmes. La théorie la plus simple de l'âme est qu'elle est un « épiphénomène » de la matière : lorsque la matière s'assemble selon certaines combinaisons spécifiques (molécules organiques, cellules vivantes, organismes animaux d'une certaine complexité), une âme est générée indépendamment de cette matière. Cette théorie se justifie par la nécessité de supposer l'existence d'une telle âme pour expliquer certaines observations. C'est l'interprétation de l'âme la plus acceptable selon les conceptions modernes, la plus proche du matérialisme, et nous pouvons l'accepter ici comme hypothèse de travail.

D'autres théories de l'âme méritent d'être mentionnées. Le judaïsme, le christianisme et l'islam, fortement influencés par le néoplatonisme, semblent privilégier l'idée d'une âme comme entité individuelle résidant temporairement dans un corps matériel et ses prolongements mentaux, ou associée à ceux-ci, mais pouvant potentiellement survivre à la mort physique et exister de manière désincarnée pendant un certain temps. Les religions originaires d'Inde adoptent une perspective plus mystique et conçoivent une âme universelle dont toutes les âmes particulières seraient des fractions (*atman* , dans l'hindouisme), ou du moins un fondement universel de l'être ou de l'esprit à partir duquel les individualités se cristallisent par un jeu d'illusion (*anatman* , dans le bouddhisme). En réalité, la présente analyse de la volition ne nous oblige pas à opter pour une doctrine particulière de l'âme.

Une observation très importante :

Concernant l'identification du soi à une illusion de conscience, présente dans certains textes bouddhistes et de plus en plus répandue en Occident, il me semble qu'il y a abusé du terme « conscience ». La conscience n'est pas, comme on semble le suggérer, une substance susceptible de devenir illusoire. La substance de l'esprit (au sens large, c'est-à-dire la psyché dans son ensemble) est, à mon sens, double : elle comprend la substance de l'âme (l'esprit) et celle des projections mentales (souvenirs, imaginations, etc. – l'esprit au sens plus restreint). Quant à la conscience, elle est *une relation* entre deux termes : le sujet (toute âme) et l'objet (qu'il s'agisse d'esprit, de mental ou de matière).

La conscience n'a pas de conscience propre. La relation qu'elle constitue est inégale, impliquant d'un côté quelque chose de connu et de l'autre quelque chose qui connaît. Le premier existe au moins comme apparence ; le second « appréhende » ou « comprend » cette apparence comme une « expérience » ou une « abstraction de l'expérience ». La conscience n'est jamais le sujet de la relation de conscience ; elle est généralement la relation, et parfois (dans le cas de la « conscience de soi », terme impropre [35]) également l'objet. La conscience est une fonction de l'âme (le sujet), et non identique à elle. La conscience peut avoir pour objet le contenu de l'esprit, mais cela ne les rend pas identiques.

Les philosophes bouddhistes et leurs imitateurs modernes ont tendance à estomper la distinction entre les trois termes : âme, conscience et esprit. Cette équation tacite, ou ambiguïté, confère à certaines de leurs affirmations une apparence de profondeur et de cohérence psychologiques et philosophiques. Elle nous permet en effet d'adopter l'une ou l'autre signification selon le contexte, sans avoir à harmoniser systématiquement les différentes acceptions [36]. Une telle approche, fondée sur une logique floue, est paresseuse, voire malhonnête, et

---

35 Car c'est l'âme qui est consciente de sa propre conscience ; c'est-à-dire qu'un exemple de conscience de l'âme en déclenche un autre.

36 Du point de vue de la logique formelle, il s'agit d'un procédé courant pour dissimuler *une violation des règles syllogistiques* , notamment le « sophisme des quatre termes ». Grâce à une ambiguïté, des prédicats applicables à un sujet sont indûment attribués à un autre.

> finit par entraver le développement des connaissances dans ce domaine. Force est de constater que l'emploi de ces trois termes s'explique par le fait que nous avons affaire à trois objets distincts. Il ne s'agit pas d'une distinction arbitraire, mais d'une précision objective.

Bien que j'aie tendance à la représenter par un cercle dans les schémas explicatifs (comme dans la figure ci-après), il ne faut pas confondre l'âme avec ces images matérielles ou mentales qui la représentent. Il est important de garder à l'esprit que, puisque l'âme est intuitive et non perçue, elle n'a pas de qualités phénoménales concrètes – et donc *ni forme, ni taille, ni étendue, ni localisation* dans l'espace matériel ou mental. Si notre corps et notre esprit semblent être l'habitat de notre âme (et si nous avons l'impression que notre âme est centrée derrière nos yeux, bien que contiguë à tout notre corps), c'est parce que nos expériences *corporelles et mentales* sont les plus immédiates de notre point de vue, et non parce que notre âme serait vécue dans un lieu. L'âme peut toutefois avoir des limites temporelles, car celles-ci ne sont pas phénoménales en soi. Une fois que nous comprenons que l'âme est sans frontières phénoménales, les différentes conceptions à son sujet mentionnées ci-dessus semblent plus faciles à concilier.

Une autre précision préliminaire qu'il convient d'apporter concerne la relation entre l'âme, l'esprit et la matière. Il est concevable que les projections mentales émanent directement de l'âme, mais je tends à privilégier – afin de rester aussi compatible que possible avec le matérialisme – la thèse minimaliste selon laquelle les projections mentales passent toujours par la matière. Autrement dit, l'âme signale à son cerveau sous-jacent ce qu'elle souhaite qu'il projette mentalement, et les cellules cérébrales s'exécutent plus ou

moins docilement, après quoi l'âme « voit (ou entend) » la projection avec son « œil (ou son oreille) mental. L'avantage de cette hypothèse est qu'elle permet d'expliquer pourquoi les projections mentales ne sont pas toujours tout à fait volontaires ni exactement conformes à nos souhaits. Le cerveau semble capable de produire, et produit souvent, ses propres projections mentales.

> Néanmoins, nous pouvons rester, en principe, ouverts à l'idée de *télépathie* . Sans vouloir la défendre catégoriquement, je dois au moins envisager sa possibilité, car il m'arrive d'en faire l'expérience. On pourrait au minimum affirmer que la télépathie se manifeste par l'intermédiaire d'un support matériel encore inconnu, peut-être des ondes électromagnétiques ; et qu'elle opère ainsi par le biais du système nerveux, comme toute autre sensation. On pourrait aussi supposer, de manière plus radicale, que les âmes peuvent projeter des images dans le domaine mental d'autrui ; cela impliquerait que les domaines mentaux s'étendent à travers, voire transcendent, l'espace. On pourrait encore, de façon plus radicale, opter pour une explication spirituelle, en adhérant à la métaphysique selon laquelle toutes les âmes ne font qu'une. Ceci est dit en passant, par souci d'exhaustivité, sans prétendre affirmer définitivement une quelconque doctrine.

J'ai tendance à penser que les phénomènes mentaux sont un produit particulier de la matière, voire une forme particulière de matière, puisque les qualités phénoménales qui les composent sont les mêmes (ou du moins toutes celles du domaine mental se retrouvent dans le domaine matériel, même si certaines peuvent être absentes du domaine mental). Il semble évident que les images et les sons que nous

projetons mentalement sont des recombinaisons d'images et de sons préalablement perçus par nos sens physiques.

De plus, les domaines mental et matériel semblent partager l'espace (contrairement à l'âme) ainsi que le temps. On conçoit généralement les projections mentales comme se produisant dans un espace intérieur ; mais si l'on considère les hallucinations (par exemple, voir ses lunettes sur son nez après les avoir enlevées), il est clair qu'elles peuvent apparemment s'étendre dans l'espace extérieur qu'occupe la matière. En effet, ce pouvoir de projection apparente des images mentales vers l'extérieur est un outil cognitif fondamental, nous permettant de disséquer et de circonscrire mentalement les phénomènes afin de sélectionner des perceptions discrètes à partir desquelles les concepts sont construits.

Compte tenu de ce qui précède, il est souvent plus pertinent de considérer l'esprit comme de la matière, au sens élargi du terme. Certes, les « lois de la pensée » (identité, non-contradiction et exclusion du milieu) s'appliquent au domaine mental comme à tous les autres. On peut aisément imaginer la coexistence d'une chose et de son contraire dans un même champ, mais en réalité, ces deux éléments mentalement coexistants sont des images ou des symboles verbaux distincts, destinés à désigner la première. Quant à ces derniers phénomènes en tant que tels, chacun est bel et bien *présent et non absent* à un moment et un lieu précis, en parfait accord avec lesdites lois.

Il convient toutefois de noter que les phénomènes mentaux ne semblent pas interagir entre eux comme le font les phénomènes matériels. Il ne semble pas que les phénomènes mentaux en produisent directement d'autres. En revanche, si deux ou plusieurs phénomènes mentaux présentent des

constances de conjonction ou de séparation, nous avons tendance à considérer la causalité superficielle comme étant plus profondément due aux choix répétés de l'âme, ou aux lois physiques opérant dans le cerveau, qui lui confèrent cette régularité. Nous ne considérons pas les projections mentales comme ayant l'existence continue nécessaire, tout comme nous ne considérerions pas les effets de lumière et de son dans un film comme ayant une véritable relation de cause à effet.

L'explication de la particularité du domaine mental ne doit cependant pas être interprétée comme résultant d'une faille dans notre définition formelle de la causalité, comme dans l'hypothèse précédente selon laquelle les régularités seraient « seulement superficielles ». Nous pensons, pour deux raisons, que les relations causales peuvent être écartées dans le domaine de l'imagination, même en présence de régularités temporaires et locales. La première est notre expérience, acquise tout au long de notre vie, de l'immense variété de l'imagination : *tout peut être imaginé en combinaison avec tout* (par exemple, une forme de « girafe » peut se voir ajouter la forme d'« ailes » sur son dos et être entièrement bleue) ; ceci ne contrevient pas aux lois de la pensée, comme nous l'avons déjà expliqué. La seconde raison tient à notre intuition personnelle selon laquelle nous exerçons un certain contrôle sur les phénomènes mentaux *: dans ce domaine, si nous voulons une image, elle apparaît ; et si nous voulons son absence, elle disparaît* .

Parce que les phénomènes mentaux ne sont pas aussi « substantiels » que les phénomènes matériels, nous avons tendance à les associer davantage à l'âme. Cette association est renforcée par le fait que les projections mentales semblent directement accessibles à la perception de l'âme et, pour la plupart, sous son contrôle. De plus, du moins jusqu'à

présent dans l'histoire humaine, les phénomènes mentaux constituent un spectacle privé pour chaque âme, et non quelque chose d'accessible au public. À cet égard, l'esprit est considéré comme un aspect, ou du moins une propriété, de l'âme. En conclusion, il est fort douteux que le domaine mental puisse exister indépendamment de l'âme et du corps.

Il convient de s'attarder un instant sur l' *utilité* du domaine mental. L'âme (sujet de la cognition et agent de la volition) et le cerveau (l'appareil physique présumé sous-tendant la pensée et l'action) utilisent tous deux l'esprit, ou « matrice » mentale, comme un écran sur lequel projeter des images visuelles et auditives (et éventuellement des « images » dans les autres modalités phénoménales : l'odorat, le goût, le toucher, les émotions).

L'esprit est avant tout un *moyen de communication* avec soi-même, mais aussi, plus largement, avec autrui, les animaux, vivants ou morts, et même avec Dieu (ces dernières pratiques, lorsqu'elles dépassent la simple répétition d'un dialogue futur, impliquent une forme de télépathie, c'est-à-dire la capacité de transmettre des pensées à travers l'espace et le temps). Le monologue est donc dialogue, et le dialogue est souvent monologue. L'esprit fait office de tableau blanc effaçable et adaptable, facilitant la spéculation, l'imagination d'alternatives, etc.

L'esprit sert également de médium de communication entre l'âme et le cerveau. Lorsque l'âme, par l'intermédiaire du cerveau, projette des images, ce dernier les enregistre incidemment (en quelque sorte dans un langage machine). Je ne vois aucune raison de localiser le stockage de la mémoire ailleurs que dans le cerveau ; les souvenirs ne sont pas conservés dans l'âme ni dans l'esprit. De plus, le cerveau fournit à l'âme des informations nécessaires à la cognition

par le biais de la matrice mentale. Il peut s'agir d'un simple rappel (souvenir de sensations, d'émotions, d'imaginations ou de pensées verbales passées), ou d'une mémoire remaniée qui signale les sensations ou émotions présentes par des associations et des symboles.

Autrement dit, ce qui apparaît dans la matrice mentale n'est pas nécessairement produit volontairement par l'âme, mais peut provenir, en partie ou en totalité, du corps via le cerveau. Dans ce dernier cas, le cerveau ne se contente pas de puiser dans sa mémoire des données pertinentes ou non ; il les « manipule » souvent, vraisemblablement pour informer l'âme. C'est ainsi que sont souvent interprétés les rêves ; mais il en va de même pour les fantasmes diurnes. En méditation, on prend conscience de l'ampleur de ces pensées involontaires et de ces projections d'images fictives, dont nous sommes généralement à peine conscients, mais qui exercent une influence considérable sur nous.

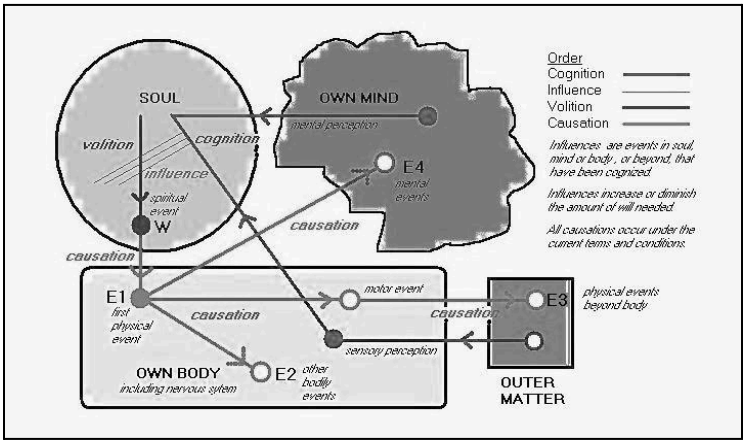
3. Étapes du processus de la volonté

Notre proposition actuelle consiste ***à situer l'acte de volition proprement dit entièrement au sein de l'âme qui accomplit cet acte*** . Le lecteur est invité à se référer à la figure 3 ci-dessous, qui présente schématiquement le processus de la volition.

a. Il est donc proposé que l'âme génère spontanément en elle-même une modification désignée par W. L'événement primaire W ne surgit pas spontanément au sens d'un événement naturel fortuit ; il est « produit par » et sous la « responsabilité » de l'âme concernée (c'est-à-dire l'agent), ces termes étant ici compris intuitivement et en référence à nos diverses clarifications de la volition présentées jusqu'ici

et ultérieurement. L'événement W est donc, il est important de le noter, un événement purement spirituel (le terme spirituel étant entendu comme « relatif à l'âme », conçue comme possédant une substance distinctive qualifiée de « spirituelle »). Notons que l'événement W peut être considéré comme transitoire ; il ne marque pas nécessairement l'âme de façon permanente.

Figure 3. Cartographie du processus de volition



Une fois qu'il a ainsi émergé de l'acte de volonté proprement dit, ***l'événement spirituel*** , W, ***donne à son tour causalement lieu à un premier événement physique*** , E1, ***qui peut à son tour donner causalement lieu à d'autres événements physiques ou mentaux*** , E2, E3, E4, etc.

Il est important de noter que, à proprement parler, dans cette théorie, le premier événement physique n'est pas le fruit de la volonté, *mais de la causalité* . Il s'agit néanmoins d'une transaction causale exceptionnelle, puisqu'elle a pour cause

un événement spirituel et pour effet un événement physique. Cependant, comme nous l'avons expliqué précédemment, la relation causale, telle que nous l'avons formellement définie (comme conjonction ou séparation de certaines présences ou absences), ne précise pas *la « substance » que* peuvent revêtir les termes liés. Rien n'exclut a priori que les domaines spirituel, mental et physique puissent interagir causalement de multiples façons. Par exemple, comme nous le suggérerons plus loin, un événement physique peut causer un événement mental.

La position selon laquelle la volonté, en tant que telle, se manifeste entièrement au sein de l'âme est ici adoptée dans le but d'atténuer la notion de volition aux yeux des critiques matérialistes, en reléguant les questions en jeu à un domaine distinct, celui de l'esprit. Cet isolement permet aux physiciens de poursuivre leurs recherches, en formulant des principes concernant les causalités et les spontanéités naturelles, sans avoir à se pencher sur le problème de la volition.

Il convient toutefois de noter que l'on pourrait tout aussi bien considérer que le premier acte de volonté a pour conséquence *directe le premier événement physique (E1)* . L'avantage de cette position serait d'éliminer l'événement spirituel (W), qui pourrait être interprété comme contredisant l' *unité essentielle de l'âme* , unité qui semble nécessaire à sa personnalisation. Cependant, une telle doctrine d'une uniformité ou d'une homogénéité extrême de l'âme est (à mon avis) irréalisable, car elle suppose que toutes sortes d'événements complexes se produisent au sein de l'âme, dans la cognition, l'évaluation et la volonté.

Il me semble suffisant de considérer l'âme comme non marquée de façon permanente par sa volonté ou par d'autres

événements (influences ou circonstances) ; elle demeure essentiellement elle-même quoi qu'il arrive, elle conserve sa pureté et son identité originelles. J'ai tendance à visualiser les événements spirituels (comme W) comme des plis, ou plus dynamiquement comme des ondulations, au sein de l'âme – c'est-à-dire que je prends au pied de la lettre le terme « *agitation* » que nous utilisons souvent dans un contexte volitionnel. Les événements spirituels sont des agitations particulières et temporaires de l'âme.

Quoi qu'il en soit, on pourrait soutenir que cette autre position, qui situe le premier effet de la volonté hors de l'âme, ne modifierait pas fondamentalement notre conception de la nature. Car il faut admettre que le premier événement physique, qu'il résulte de la volonté de manière indirecte ou directe, apparaîtra à un observateur du seul domaine matériel comme un événement sans cause – c'est-à-dire comme naturellement spontané – puisque cet observateur serait incapable de discerner une quelconque *cause physique.* Nous ne considérons pas ici *la cause* de l'événement comme étant à l'origine de celui-ci. Notre théorie est cependant que ces premiers événements physiques, si nous pouvions déterminer précisément où les chercher, ne sont pas véritablement sans cause, mais causés directement ou indirectement par la volonté. Ainsi, la question théorique de la rapidité d'apparition du premier événement physique peut rester ouverte.

Concernant *le lieu du premier événement physique* suivant la volition, on peut raisonnablement supposer qu'il se produit dans des cellules neuronales [37]*spécialisées , ou des*

[37] On pourrait qualifier ces cellules de « récepteurs » physiques de la volonté. Il va sans dire qu'elles font partie intégrante d'un organisme vivant.

combinaisons de cellules , très probablement dans le cerveau (mais peut-être parfois dans le reste du système nerveux). En effet, on peut aisément affirmer que *la télékinésie* , c'est-à-dire la volonté d'effectuer des événements physiques à distance, est impossible. La plupart des gens (moi y compris) ne prétendent pas posséder de pouvoirs télékinésiques et n'en ont aucune expérience indirecte incontestable. Certains parapsychologues affirment en avoir des preuves, mais leurs expériences sont, à ma connaissance, considérées comme techniquement erronées par la majorité des scientifiques [38]. Ainsi, il semble probable que la volition ne puisse agir sur le monde extérieur à notre propre corps que par l'intermédiaire de celui-ci ; et même à l'intérieur de notre propre corps, la volition ne peut agir directement sur tous les organes, mais seulement sur certains, après quoi la causalité prend le relais.

Concernant les phénomènes *mentaux* , notre schéma suggère qu'ils émergent des phénomènes physiques, que ces derniers aient leur origine dans la volition ou qu'ils résultent entièrement de causes physiques. Bien qu'il ne soit pas inconcevable que l'âme puisse vouloir directement les événements mentaux, sans passer par des événements physiques, je tends à privilégier la position matérialiste, compte tenu des arguments déjà exposés.

Ainsi, les aspects phénoménaux de la pensée (qui implique l'imagination de phénomènes visuels et auditifs, y compris les mots intérieurs) et de la parole (la production de mots

---

[38] Si cette hypothèse contre la télékinésie s'avère empiriquement erronée, nous pourrons aisément adapter notre théorie de la volonté en conséquence. Ce point n'est pas central dans notre discussion. Je formule une hypothèse raisonnable, fondée sur mes connaissances actuelles. Ma méthode consiste à m'en tenir aux faits généralement admis et à éviter toute spéculation qui pourrait paraître extravagante.

extérieurs – gestes, sons ou écrits, symbolisant des significations), de même que l'action perceptible (autres produits physiques, susceptibles d'avoir un impact sur la nature, sur d'autres âmes, ou même, de manière réflexive, sur sa propre âme), sont tous des produits de la volonté extérieure à l'âme, se manifestant par des événements physiques (dans le système nerveux central et périphérique, y compris le système moteur). Mais les intentions des pensées, des paroles et des actions résident dans l'âme, l'influençant pour qu'elle les fasse advenir.

À la lumière de cette présentation des processus volitionnels, on peut distinguer quatre niveaux de volition, impliquant un contrôle personnel des événements de plus en plus faible. Le niveau le plus profond est la volition au sein de l'âme : c'est la volition pure, qui est libre. Le deuxième niveau est la volition du « premier événement physique » : celle-ci implique déjà une causalité, ne serait-ce que parce que les conditions nécessaires à cet événement doivent être réunies (par exemple, un cerveau fonctionnel). Le troisième niveau est la volition des événements mentaux et corporels ultérieurs : ici, la causalité est beaucoup plus importante (car de plus en plus de conditions doivent être réunies). Le quatrième niveau est la volition des événements physiques et sociaux externes qui en découlent : ici, le contrôle personnel des événements est minimal.

b. Considérons maintenant ***la question de l'influence*** , en nous référant à notre définition précédente de cette relation causale. Le *champ d'action de l'influence* , c'est-à-dire le lieu où les influences influencent, le point du processus volitionnel où l'influence opère, se situe entre la source de l'acte volitionnel au sein de l'âme (l'agent) et le résultat principal de cet acte (l'événement W, dans notre scénario). Dans cet « espace » de l'âme, l'influence permet

soit à la volonté de l'agent de réussir avec un effort relativement moindre (influence positive), soit elle accroît la résistance interne que sa volonté doit surmonter par un effort accru (influence négative). On peut se représenter cet espace d'influence comme analogue à un champ de force.

Mais ce domaine d'action de l'influence ne constitue que la dernière étape du processus. Comme nous l'avons vu, les éléments influents peuvent être internes à l'âme (événements spirituels, tels que des attitudes antérieures) ou externes, qu'il s'agisse d'événements mentaux (tels que des souvenirs ou des imaginations), d'événements corporels (tels que des sensations ou des émotions viscérales) ou d'événements se produisant au-delà des limites du corps (qu'ils soient naturels ou artificiels). Quelle que soit leur nature, ces éléments doivent être *perçus* pour exercer une influence – que cette perception soit perceptive (de phénomènes mentaux ou matériels), intuitive (subjective) ou conceptuelle (abstraite).

Ainsi, pour retracer l'ensemble du processus d'influence, il faut considérer la cognition qui a engendré les forces internes favorisant ou s'opposant à la volonté, et, antérieurement, les objets de cette cognition. Il est important de souligner que le pouvoir d'influence repose uniquement sur *la croyance* . Peu importe qu'une volonté soit fondée sur une connaissance véritable ou une opinion erronée ; il suffit de croire que ce que l'on a appréhendé est suffisamment réel. Les superstitions peuvent être aussi influentes que les faits scientifiques, voire davantage, car contrairement à ces derniers, elles ne seront pas facilement abandonnées si elles sont réfutées par l'expérience ou par la logique.

Ainsi, la cognition en jeu peut être réaliste ou illusoire, logique ou irrationnelle, correcte ou incorrecte, fondée sur la connaissance ou l'opinion, certaine ou incertaine ; son statut

épistémologique est sans incidence sur sa force d'influence, pourvu qu'on y croie. De plus, le *degré* de croyance joue évidemment un rôle (par exemple, si je doute de l'efficacité d'une action donnée, ma volonté risque d'être vacillante). Inversement, les objets non perçus ne peuvent être considérés comme des influences.

Les influences produisent donc subjectivement une sorte de champ de force dans l'âme, émanant du lieu de leur connaissance et se propageant dans l'espace où la volonté éclate, facilitant ou entravant le résultat visé par cette dernière.

Concernant *l'effort* , quelques précisions s'imposent. L'émotion d'effort, ressentie lors d'un travail physique ou intellectuel, ne doit pas être confondue avec le concept plus abstrait d'« effort » que nous avons introduit dans le cadre de notre analyse de la volition et de l'influence. Ce dernier n'est qualifié d'effort que par analogie [39], désignant plus précisément le degré ou l'intensité de la volonté déployée en présence d'influences positives ou négatives. Les émotions d'effort sont des phénomènes concrets, ressentis corporellement ou mentalement. Une fois perçues, elles peuvent *influencer* la volition, et le font effectivement ; mais elles ne sont pas identiques à l'« effort » de volonté subséquent. Ce dernier est non phénoménal, connu intuitivement par soi-même et se produisant au niveau de l'âme ; il est un aspect d'un événement spirituel, à savoir la volonté.

---

39 De la même manière, Isaac Newton a développé les concepts mécaniques de force et de travail par analogie avec l'émotion de l'effort accompagnant le fait de pousser et de tirer, de soulever et d'abaisser, et les changements environnementaux qu'ils provoquent.

c. Un examen plus approfondi révèle que ***la volition*** est souvent précédée d'étapes préliminaires , telles qu'un positionnement subjectif de soi. On pourrait supposer que la volition survient parfois sans motif ni intention particulière, comme un pur caprice ; mais même alors, l'agent peut ne pas être totalement insensible au contexte et orienter son caprice dans une direction précise, le laissant indéfini sous certains aspects. En tout état de cause, une certaine préparation est généralement nécessaire avant d'entreprendre l'acte de volonté principal. Celle-ci peut être rapide et facile ou exiger beaucoup de temps et d'efforts. De plus, un acte de volition peut être temporairement interrompu le temps de résoudre des problèmes annexes imprévus.

Il existe une phase préalable de *reconnaissance* , de recherche et de collecte de données potentiellement pertinentes pour l'action. Ces données nouvellement acquises ou remémorées (qu'elles soient pratiques ou théoriques) influencent naturellement la direction et l'intensité de la décision. Cependant, cette influence n'est pas directe : une *évaluation* préalable est nécessaire. Cette dernière, loin d'être simple, implique *la conception de scénarios alternatifs* , ce qui suppose une projection mentale. Une fois les différentes issues possibles ou anticipées visualisées et comparées, un *choix* est fait quant à celle qui sera mise en œuvre.

De plus, une fois les *objectifs* de son action clairement définis, on *étudie et on réfléchit aux moyens* de les atteindre. Cette étape est complexe et progressive : il peut être nécessaire de rechercher des informations supplémentaires et de procéder à des essais, en procédant par tâtonnements et ajustements successifs. Finalement, une *décision* est prise et *les efforts* sont déployés dans la direction souhaitée. Selon les influences extérieures, ces efforts peuvent être atténués ou intensifiés. À moins qu'une nouvelle décision

n'intervienne, la volonté est constamment réaffirmée et réorientée jusqu'à l'obtention du résultat escompté.

La préparation et la mise en œuvre de la volonté peuvent être *d'une efficacité variable* . On peut être réticent ou paresseux à agir, ou au contraire enthousiaste et énergique. On peut être toujours vigilant et proactif, ou au contraire oublier certaines choses et ne pas en anticiper d'autres. On peut prendre l'inattendu avec sérénité, ou se laisser perturber par le moindre obstacle. On peut s'adapter rapidement aux circonstances changeantes, ou négliger d'agir de manière appropriée. Tous ces éléments trahissent nos attitudes – que nous soyons sincères ou tièdes quant à notre volonté – et influencent bien sûr nos performances.

Chaque étape d'un processus volitionnel peut impliquer *des actes de volonté subsidiaires* . La volonté est souvent « empirique », un processus d'essais et d'erreurs, car nous ne sommes ni omniscients ni omnipotents. Des tentatives sont faites, qui peuvent échouer. Avec persévérance, d'autres tentatives les remplacent, qui peuvent réussir. Le chemin n'est jamais absolument certain, sauf dans des segments très limités de la volonté. La volition (directe ou indirecte) d'un événement extérieur (physique ou mental) est généralement le résultat final d'une multitude d' actes de volonté *subjectifs* , dont nous sommes conscients à des degrés divers. Mais de plus, une volition donnée orientée vers l'extérieur peut être précédée de nombreuses *autres volitions extérieures* .

Le concept d'influence vise à rendre compte *des traces, dans la conscience,* de toutes les volitions antérieures, internes et externes, au sein d'une volition donnée. Autrement dit, le champ d'influence conserve en quelque sorte l'historique significatif du processus volitionnel, comprenant tout ce qui

a, de manière cumulative, orienté la volonté de l'agent dans certaines directions, nécessitant ainsi certains efforts.

d. Concernant le rôle de ***l'émotion*** dans la volition, il ne faut pas le surestimer. Au sein même de l'âme, il existe une fonction fondamentale appelée évaluation. Il s'agit d'une expression intérieure du soi, nécessaire à toute entité dotée de libre arbitre, qui doit choisir entre différentes actions possibles. L'évaluation est donc un acte intérieur primordial de la volition. L'émotion, en revanche, se réfère généralement (sauf lorsqu'elle est confondue avec l'évaluation) à un phénomène passif, se déroulant dans les domaines physique et/ou mental. L'évaluation est un événement spirituel (c'est-à-dire au niveau de l'âme) perçu par l'intuition, la connaissance de soi ; tandis que l'émotion est un phénomène physique et/ou mental concret, perçu par les sens ou la visualisation. Ce terme englobe non seulement le plaisir et la douleur, mais toute la gamme des nuances possibles du ressenti.

Les émotions exercent une influence plus ou moins grande sur la volonté, mais ne peuvent en réalité jamais la déterminer. Étant essentiellement des « objets extérieurs » à l'âme, elles ne peuvent la conditionner, si ce n'est par leur influence. Autrement dit, les émotions sont perçues et cette perception, à son tour, facilite ou complique la volonté pour l'âme. Les émotions sont souvent des conséquences d'actes volontaires ; non pas directement, mais par causalité, via le « premier événement physique » issu de la volonté. C'est pourquoi nos émotions sont souvent le résultat de nos évaluations ; et c'est pourquoi nous les assimilons. Mais cette assimilation n'est pas toujours justifiée, car une émotion donnée n'est pas inévitablement et systématiquement révélatrice d'une certaine évaluation, puisqu'il faut tenir compte des intermédiaires physiques.

Il s'ensuit que ceux qui s'identifient généralement à leurs émotions ont tort ; leur jugement est souvent faussé. Ceci s'applique aux *sentiments* de désir, d'aversion, d'amour, de haine, d'espoir, de peur, de certitude, de doute, de beauté, de laideur, etc., par opposition aux *jugements* portant les mêmes noms. Cela peut paraître une doctrine plutôt froide à certains, mais elle semble cohérente avec toutes nos observations et théories présentées dans cet ouvrage. Son but n'est pas de déshumaniser, mais de renforcer les individus. Ce sont les sentiments qui sont « objectifs » (c'est-à-dire des objets extérieurs à l'âme) et les jugements qui sont « subjectifs » (c'est-à-dire des actes de l'âme), et non l'inverse comme on le croit souvent !

En pratique, bien sûr, les gens sont tellement occupés, submergés par un flot incessant d'informations et de réactions, qu'il n'est pas étonnant que les subtiles distinctions que nous avons établies ici, comme celle entre l'âme et la personnalité phénoménale, et en particulier entre l'évaluation et l'émotion, leur paraissent lointaines et dérisoires. Ils sont trop occupés, trop accablés. Ce n'est que par la méditation, en prenant du recul et en laissant les choses se calmer considérablement, qu'on peut commencer à y voir plus clair et à observer leur ordre.

4. L'étendue du libre arbitre

Concernant *le libre arbitre* , notre représentation picturale apporte des éclaircissements supplémentaires. Mais il est important de souligner que le lecteur ne doit pas interpréter le schéma ci-dessus au pied de la lettre. L'âme n'est pas une structure délimitée, où la connaissance et la volonté se produisent séparément, et l'influence une notion

intermédiaire que la volonté traverse pour aboutir à un événement. Tous ces éléments se produisent simultanément, au même endroit. Ils ont été schématiquement séparés à des fins d'analyse ; mais ils constituent en réalité *un seul et même* événement. C'est un seul et même soi qui connaît, est influencé par la connaissance et veut, le tout dans un seul et même mouvement.

Il est évident que même le premier événement physique issu de la volonté est *soumis aux lois et conditions naturelles* . Nous avons suggéré que des organes spécialisés du système nerveux sont probablement nécessaires à de tels événements [40]; et ces organes dépendent naturellement des lois neurologiques, biologiques, chimiques et physiques [41]. Si ces organes sont absents ou endommagés, ou si des conditions inappropriées y règnent, ils sont inopérants. *L'âme n'est pas libre de vouloir tout ce qu'elle veut, où elle veut, dans son environnement physique* , mais seulement certaines possibilités « autorisées » par la loi naturelle. Ce *principe de procédure régulière* est le postulat philosophique de la plupart des gens, à l'exception peut-être des aliénés.[42]

En revanche, l'âme possède une liberté de volonté considérable *en elle-même* . Elle peut manifestement

---

40 Cela concerne les humains et les animaux. Quant à la volonté de Dieu, il faudrait supposer qu'une telle restriction est inapplicable. De toute évidence, le Créateur de la matière possède une volonté indépendante de la matière. Il s'ensuit que ses actes providentiels dans la vie continue de l'univers ne requièrent pas de récepteurs matériels particuliers.

41 Les signaux au sein du système nerveux sont à la fois électriques et chimiques.

42 Même les adeptes du chamanisme et des pouvoirs magiques admettent l'existence d'une « procédure régulière ». Seulement, les procédures qu'ils jugent possibles nous paraissent obscures ou inefficaces.

(comme le montrent l'introspection et l'expérience intérieure) accomplir beaucoup de choses « à sa guise », bien que la majeure partie de ce que nous appelons « volonté » ne soit pas une volonté immédiate, mais le résultat cumulatif de volontés immédiates plus petites qui *s'adaptent aux conditions changeantes* (l'adaptation impliquant la conscience). Ainsi, la volition n'est pas inerte, mais influencée par les événements externes et internes perçus. Cette influence (qui est finalement d'ordre intérieur) *ne peut ni créer ni bloquer la volonté* , mais seulement accélérer ou ralentir une direction particulière de celle-ci, car la volonté (le mouvement intérieur de l'âme) est une fonction de l'agent uniquement. Les cognitions ne peuvent, en elles-mêmes, mouvoir l'âme ni l'empêcher de se mouvoir.

À plus forte raison, *les conditions extérieures,* qu'elles soient mentales ou physiques, naturelles ou artificielles, fruits de la volonté d'une autre âme, qui pourraient être interprétées comme agissant directement sur l'agent (c'est-à-dire non pas comme des influences indirectes, via sa connaissance de celles-ci), semblent incapables d'agir ainsi. On peut au moins postuler cette incapacité, comme un principe supplémentaire du libre arbitre. Cette position est tout à fait concevable si on l'exprime comme une *indépendance du domaine spirituel par rapport aux domaines mental et physique* . Il est concevable que, tandis que les domaines physique et mental peuvent être modifiés, directement ou indirectement, *selon des modalités et conditions spécifiques* , par le domaine spirituel (dans notre contexte, par certains actes de volonté des âmes), l'inverse soit impossible. Il n'est pas inconcevable que la

Nature comprenne cette limitation, cette relation à sens unique entre ses domaines.[43]

Il convient de noter que les voies causales entre le domaine mental et les domaines spirituel et physique semblent suivre des directions précises. Selon notre théorie, l'âme projette les phénomènes mentaux indirectement, par le biais de sa volonté d'agir sur les événements physiques du système nerveux (de sorte que la mémoire d'une projection mentale *précède* l'apparition effective, pour l'âme, des images qu'elle projette). De plus, si le domaine physique peut, après une action volontaire, voire sans action préalable, affecter le domaine mental, l'inverse n'est pas vrai. Le domaine mental ne semble pas affecter directement le domaine physique, mais seulement par l'intermédiaire de sa cognition par l'âme, laquelle influence ensuite le domaine physique sous l'influence de cette cognition.

Pour réaffirmer notre thèse sur le libre arbitre : les domaines physique et mental conditionnent le domaine spirituel par la conscience de leur contenu (c'est l'influence) ; mais ils ne le conditionnent pas directement, inconsciemment (comme dans le conditionnement ordinaire). Cela concerne le fonctionnement interne de l'âme, et implique un aspect de la liberté de la volonté.

---

43 Il ne s'ensuit pas que le spirituel ne puisse contrôler le spirituel. Ainsi, on pourrait supposer que Dieu peut dominer l'âme humaine ou animale quand Il le souhaite. Ce serait une limitation théologique à notre libre arbitre. C'est toutefois un privilège que Dieu choisit généralement de ne pas exercer, car il est de Sa volonté que les humains , et dans une moindre mesure les animaux, possèdent le libre arbitre. Il renonce gracieusement à une partie de son pouvoir, *de facto* mais non *de jure* , afin que nous puissions exister « à son image et selon sa ressemblance » (*Genèse* 1, 26).

D'autre part, l'âme a le privilège d'opérer des changements dans les domaines physique et mental. Cependant, cette capacité n'est *pas infinie, mais soumise aux lois de la nature* . Cette restriction est particulièrement manifeste dans le domaine physique, qui impose des limites et des conditions finies aux volontés de l'âme. Ainsi, la volonté ne peut agir n'importe où, mais seulement dans des lieux précis (comme des cellules vivantes spécifiques, probablement). Des limitations peuvent alors survenir au niveau du corps (par exemple, la faiblesse musculaire d'un homme peut l'empêcher d'exercer un certain métier) ou plus loin encore, au-delà du corps (par exemple, une personne peut être emprisonnée derrière des murs infranchissables).

Une fois qu'un acte volontaire a inscrit son « premier événement physique », la nature matérielle suit son cours. Certaines réactions physiques peuvent être inévitables, d'autres conditionnelles, et d'autres encore impossibles quoi qu'il arrive. Ces réactions peuvent se produire dans le corps (par exemple, le mouvement du bras et de la main d'un homme) ou à l'extérieur (par exemple, la démolition d'un mur). C'est uniquement en ce sens, c'est-à-dire en référence à toutes *les limitations physiques et réactions* à la volonté, que l'on peut dire que la volonté est soumise à un conditionnement ordinaire. Mais tout ce qui se produit en dehors de l'âme, il est important de le noter, ne remet donc pas en cause sa liberté de volonté en tant que telle [44].

---

[44] Si notre réflexion sur la volonté est précise, nous pouvons éviter les doctrines qui mettent en doute la liberté. Ainsi, par exemple, si un boxeur est mis KO, la liberté de son âme n'est pas affectée, mais le blocage temporaire de ses facultés sensorielles et motrices rend impossible l'affirmation de sa volonté corporelle et le prive, pour un temps, des informations nécessaires à son exercice effectif.

La cognition, la volition et l'évaluation ne sont pas seulement des fonctions distinctives de l'âme ; elles sont vraisemblablement ses seuls modes de fonctionnement. La cognition de l'âme ne doit pas être confondue avec les opérations, comparables à celles d'un ordinateur, du système nerveux qui lui sert d'accessoire. La volition de l'âme ne doit pas être confondue avec les préliminaires ou les conséquences physiques ou mentales. Le mode d'opération de l'âme est la volition, c'est-à-dire le libre arbitre ; c'est vraisemblablement son *seul* modus operandi : elle n'est soumise à aucune causalité naturelle (les domaines physique et mental), bien qu'elle puisse être affectée par la nature par le biais de la cognition. Mais bien sûr, son libre arbitre n'opère que pendant l'existence de l'âme ; car l'âme peut être engendrée ou détruite par des causes naturelles (naissance ou mort d'un corps) [45].

[45] Les croyants ajouteraient bien sûr que c'est Dieu qui contrôle la naissance et la mort.

5. CHAPITRE CINQ

Tiré de *Volition et concepts causaux apparentés* (2004), Chapitres 11:3 et 16.

1. L'ego a horreur du vide

Il est intéressant de comparer notre conclusion concernant le « désir » comme moteur des obsessions et des compulsions, et le principe bouddhiste selon lequel le « désir » est à l'origine de toute action humaine (créant du karma et, par conséquent, de nouveaux « désirs », dans un cycle apparemment sans fin). Nous avons constaté que la volonté a généralement un but (peut-être toujours, si l'on écarte les caprices apparents, en leur attribuant une forme de finalité). Dans le contexte présent, nous avons observé que parfois, la finalité de la volonté est particulièrement perverse car elle est occultée de manière trompeuse.

Une observation très perspicace de la psychologie bouddhiste [46], qui éclaire bien des aspects de la situation

[46] Le récit qui suit s'inspire de la doctrine bouddhiste, mais j'en ai adapté la terminologie. Ainsi, la plupart des écoles du bouddhisme nient l'existence d'un « soi réel (individuel) » (appelé ici âme), n'admettant qu'un « soi conventionnel » illusoire (appelé ici ego) et un substrat à toute existence appelé « nature de Bouddha » ou « fondement originel » (ce que l'on pourrait appeler une âme universelle). À mon sens, admettant l'existence d'un tel substrat indifférencié, il nous serait difficile de comprendre comment ou pourquoi il donnerait naissance à des egos (faux

actuelle, est que *l'ego recherche constamment des expériences stimulantes afin de réaffirmer son existence et son identité* . C'est là le fondement de l'égoïsme et de la vanité de l'ego, ou faux soi. Par « ego » [47], on peut entendre l'image (partiellement, voire largement, erronée) que l'âme se fait d'elle-même [48]. Il s'agit d'une projection mentale, d'un ensemble de notions et de suppositions sur elle-même, qu'elle confond avec elle-même [49]. Le soi-ego a toujours besoin d'être conforté d'une manière ou d'une autre. On pourrait dire : « l'ego a horreur du vide ».

---

sois), si nous ne supposions pas que le tout universel soit d'abord, dans l'immédiat, apparemment fragmenté en parties individuelles (soi réels). Bien que les théoriciens bouddhistes apprécient les paradoxes stimulants, nous devons rester critiques et logiques.

47 Notez que notre utilisation du terme « moi » ici découle de son usage populaire et ne doit pas être confondue avec celle de la psychologie freudienne (qui fait référence à un segment « réaliste et pratique » de la psyché), bien qu'elle puisse englober des aspects de ce dernier concept, ainsi que des concepts contrastés de « ça » (un segment « émotif et impulsif ») et de « surmoi » (un segment « idéaliste et régulateur »).

48 Il est intéressant d'observer comment nous communiquons avec nous-mêmes, tantôt à la première personne du singulier (« je », « mon », « ma », « mes », « mes », « tes », « tes », « tes », « tes », et plus rarement à la troisième personne (« on », « nous », comme ici »). On peut aussi projeter, sans un mot, une image physique de soi-même en train de faire ou de posséder quelque chose. Tous ces discours, ainsi que d'autres événements, peuvent être ajoutés à ce qui constitue le « moi ».

49 C'est pourquoi l'ego peut être considéré comme la prison de l'âme, ou, plus poétiquement (pour reprendre une métaphore chère aux Juifs), comme son lieu d'exil. L'ego implique généralement une vision exagérée de notre importance dans l'ordre des choses, due à la proximité extrême entre notre corps et notre esprit dans notre perception du monde ; mais l'ego est aussi, en réalité, une limitation artificielle de la grandeur naturelle de notre âme.

Comme je l'ai expliqué dans ma *Phénoménologie* , le « moi » se compose d'aspects du corps, de l'esprit et de l'âme – certains correctement vécus ou inférés, d'autres erronément supposés, d'autres encore projetés de manière fantasmatique – auxquels on s'attache (c'est-à-dire à son âme – le soi connaissant, voulant et évaluant) comme étant son « soi » même. Il s'agit d'une image de soi en partie vraie, en partie fausse, tissée sélectivement et agrémentée d'embellissements fictionnels [50], à laquelle on s'accroche obstinément, persuadé que sa perte ou son altération serait insupportable.

L'ego, construction cognitive de l'âme (et non âme en soi), est *dépourvu de volonté propre* (même si l'on parle parfois de lui comme s'il en avait une). Il ne constitue pas une entité distincte en compétition avec le Soi – bien que nous le présentions souvent ainsi, car il s'agit d'une image commode, d'une figure de style pratique. Toute action prétendument volontaire de l'« ego » est en réalité un acte de l'âme ou du Soi, dont ce dernier demeure pleinement responsable. Néanmoins, cette construction de l'ego *influence fortement* la plupart des pensées et des actes de l'âme, tantôt en bien, tantôt en mal, agissant comme un voile sur la connaissance et un obstacle à la volition, tel un filtre.

Les sensations et les sentiments corporels sont des composantes majeures du moi, qui exercent une influence particulièrement forte sur l'identité et le comportement, du fait de leur présence omniprésente et persistante. Mais de nombreux autres facteurs entrent également en jeu, comme le flux incessant des pensées.

---

50 Cela signifie, par exemple, considérer des apparences momentanées comme des réalités établies, ou des traits transitoires ou occasionnels comme des caractéristiques permanentes.

De nos jours, il est fréquent (chez les hommes comme chez les femmes) de se contempler sans cesse dans le miroir. Il ne s'agit pas d'un simple narcissisme amusant, mais de l'expression d'une profonde insécurité et d'un besoin de confirmation de l'existence et de l'identité, ainsi que d'une préparation à la projection sociale. Un autre travers est de regarder des photos ou des films de soi-même et de les montrer à autrui.

Notre ego est également relatif aux autres, car nous en projetons une partie (généralement les aspects les plus flatteurs, mais aussi souvent ceux qui suscitent pitié et charité) à travers notre image sociale (en partie de manière habile, en partie de façon fortuite). Plus on parvient à convaincre autrui de la personnalité projetée – par nos paroles, nos actes et notre apparence physique –, plus on renforce sa propre conviction quant à cette image de soi.[51]

Bien que la construction de l'ego soit possible en solitaire, elle est (pour le meilleur ou pour le pire) facilitée à bien des égards dans un contexte social. En effet, les autres ne connaissent l'individu qu'à travers certains aspects concrets, tandis que celui-ci possède également une connaissance intuitive (non concrète) de lui-même. Avec autrui, nous pouvons choisir de « montrer et raconter » ; de plus, ils s'attardent sur le passé au lieu de le laisser derrière eux, car l'image qu'ils se font de nous est cumulative et plutôt rigide.

L'ego est fondamentalement *agité et insécure* . Il privilégie les expériences agréables ; mais si celles-ci lui font défaut, il préférera de loin des expériences douloureuses plutôt que de n'en avoir aucune. Craignant d'affronter son propre vide, il

---

51 La relativité de l'ego est, soit dit en passant, une intuition tirée de la psychologie bouddhiste. L'Orient est véritablement une source inépuisable de compréhension humaine.

recherchera des sensations, des pensées, des distractions et des possibilités d'identification à soi (par exemple, écouter du heavy metal à la radio, regarder un film d'horreur à la télévision, s'endormir et rêver, ou jouer à des jeux avec quelqu'un). Il inventera des problèmes intellectuels artificiels pour avoir matière à penser et à s'exprimer. Il se créera des problèmes psychologiques, existentiels ou sociaux pour avoir quelque chose à quoi réagir et un rôle à jouer. Autrement dit, nos problèmes ne sont souvent ni accidentels, ni même accessoires à nos activités, mais constituent leur raison d'être même.

En particulier, le besoin de stimulation de l'ego contribue à expliquer pourquoi l'homme est un animal si social. Bien sûr, les humains ont objectivement besoin les uns des autres : pour la survie commune, la procréation, l'éducation des enfants. Ils prennent soin les uns des autres, se soutiennent et s'entraident, œuvrent ensemble pour le bien commun et s'enrichissent culturellement. Mais les romanciers, journalistes et psychologues modernes ont contribué à promouvoir une grande dépendance affective chez les individus (ce qui, paradoxalement, nuit aux relations humaines à long terme, car elle est trompeuse). Corriger cette tendance erronée, en montrant la subjectivité de nombreux liens sociaux, n'est pas du cynisme, mais de la lucidité et de la compassion.

La plupart des gens se sentent vite seuls. Bien que ce besoin de stimulation puisse être comblé sans compagnie (surtout en vieillissant), le moyen le plus simple de l'assouvir reste le contact humain. L'avantage réside précisément dans la richesse des échanges. On reçoit des stimulations sensorielles et l'on a des interlocuteurs devant lesquels projeter une personnalité sociale. On agit, on reçoit des réactions, on réagit – on ne s'ennuie presque jamais. Avec un

compagnon – membre de la famille, ami, amoureux, collègue, voire même un ennemi si besoin est – on est toujours occupé et diverti. On préfère une relation amoureuse et tendre ; mais on peut aussi se contenter d'une dispute, d'une bagarre, ou simplement d'une promenade dans un centre commercial bondé. À défaut de compagnie humaine, un animal de compagnie fera l'affaire.[52]

La motivation qui sous-tend notre attachement incessant aux objets du désir pourrait n'être rien d'autre qu'une tentative frénétique et désespérée de l'ego inexistant (plus précisément, le moi se confondant avec cette entité imaginaire) *pour s'affirmer* par le biais de stimulants et de « jeux de l'ego ». Ce serait (selon cette thèse) la source de toutes les compulsions, qu'elles soient bonnes ou mauvaises. Par conséquent, si nous parvenions à abandonner cette identification illusoire à ce moi illusoire, nous serions libérés de toutes les compulsions.

Une autre explication du bouddhisme est que « l'existence est souffrance ». L'ego engendre nécessairement la souffrance : étant fini, il est inévitablement sujet à des vexations, des frustrations, des douleurs, des peurs, de la colère, de la haine, du désespoir, de l'ennui, etc., que ce soit en raison de la présence d'objets d'aversion ou de l'absence d'objets de désir. Cette souffrance s'exprime émotionnellement, comme une sorte de bruit de fond de sentiments négatifs, sous-jacent à toutes nos expériences, même celles qui paraissent

---

52 Bien sûr, certaines personnes vivent en solitaires malgré elles, car elles ne supportent pas les difficultés relationnelles. Les ermites, au contraire, évitent tout contact humain ou autre afin de réduire les stimulations inutiles et les problèmes artificiels qui en découlent. Ils souhaitent simplifier leur vie et leur expérience pour faciliter la méditation. Mais certaines personnes parviennent à méditer même au milieu des perturbations.

superficiellement positives. Ce substrat négatif, dont nous sommes parfois pleinement conscients et parfois seulement vaguement perceptibles, *influence fortement* notre comportement, nous poussant à penser et à agir sans cesse, souvent de manière déviante (comme la consommation de drogues), dans une tentative aveugle et vaine de nous débarrasser de ce sentiment inexplicable et désagréable.[53]

Le principe bouddhiste du désir est donc très général [54]: il désigne une sorte d'attachement [55]du soi à tous les objets de la connaissance et de la volonté, appelé attachement ou encore désir, saisie, adhérence. Or, un tel attachement ne se défait pas facilement. Les actes contraires – à savoir le détachement, l'indifférence, le renoncement, le lâcher-prise – sont également des formes d'attachement, dans la mesure où

---

53 Il s'agit de la première des « Quatre Nobles Vérités » au cœur du bouddhisme. Notons que l'on ne ressent pas constamment ce que les Français appellent « *le mal d'être* » ; on peut être très heureux pendant longtemps, sans se rendre compte de cette réalité sous-jacente. Mais ce bonheur est inévitablement temporaire, c'est-à-dire qu'il dépend de causes et de conditions telles qu'une bonne santé, un conjoint aimant, l'abondance matérielle, etc. Il est fragile, éphémère ; et, d'une certaine manière, nous le savons tous et nous nous préparons à sa fin inéluctable.

54 Il est intéressant de comparer cela au concept de « mauvaise impulsion ou inclination » (*yetser haraa*) proposé dans le judaïsme. Selon les rabbins, tous les hommes et toutes les femmes, de par leur constitution physique, possèdent naturellement une telle tendance négative innée. Cela n'est cependant pas entièrement négatif. Lorsque l'on lutte contre cette résistance (ce qui nous pèse, en quelque sorte) pour accomplir le bien, on en tire profit. Mais il est parfois bénéfique, de plus, de ne pas y parvenir. Par exemple, céder occasionnellement au désir sexuel rend la reproduction possible ; si chacun était trop saint, il n'y aurait plus personne.

55 Voir mon prochain essai, *Décoller l'esprit* .

ce sont des actes intentionnels. Il est impossible d'échapper à l'attachement ou de l'éviter, s'il constitue lui-même une forme de poursuite. Toute la difficulté de la « libération » réside dans la nécessité de résoudre cette quadrature du cercle. Ainsi, le bouddhisme enseigne de manière plus radicale qu'il existe une forme de compulsion dans toutes nos actions, qui ne peut être éliminée que dans l'« éveil » ultime.

2. Décoller l'esprit

Le génie de la psychologie orientale ! Le *Traité de l'oubli assis* [56]nous recommande de faire en sorte que « l'esprit ne s'attache pas aux choses ». Selon cette perspective, l'esprit ordinaire a besoin d'un contenu auquel se raccrocher pour *se réaliser* . Plutôt que de laisser libre cours aux pensées (abdication) ou de tenter de les maîtriser (refoulement), il recommande de les détacher régulièrement.

Cette description de l'esprit est tellement juste ! Elle explique tant de choses sur nos comportements ! Songez à la façon dont nous avons toujours quelque chose en tête : une mélodie entraînante, le visage d'une personne dont on est épris, le souvenir d'une conversation récente, un succès ou un chagrin, l'anticipation d'un événement ou la planification d'une action, des réflexions philosophiques ou des prières, ou toute autre pensée ou activité mentale. Des pensées fugaces et tentantes sont constamment proposées à notre esprit conscient par le subconscient, afin de fournir matière à rumination. Les problèmes (psychologiques, familiaux, sociaux, politiques, etc.) sont inconsciemment créés pour

---

[56] Voir *Méditation taoïste* , pp. 84-7. Le *Traité* est « un texte de la dynastie Tang sur la pratique de la méditation ».

avoir un problème à résoudre, quelque chose à penser, à ressentir, à dire et à faire.

Nous ne sommes jamais tranquilles, toujours absorbés, voire obsédés, par un sujet, toujours en train de « ruminer et de méditer ». Nous ressentons le *besoin* de remplir notre esprit : d'où notre dépendance aux journaux et aux livres, à la radio et à la télévision, et autres « divertissements » [57], aussi fatigants et énervants soient-ils. La sensualité – qu'elle prenne la forme de sexe ou de masturbation, de drogues ou d'alcool, de musique rock ou techno, ou encore de films pornographiques, d'horreur ou d'action – n'est elle aussi qu'une façon de nourrir notre esprit, par des stimuli sensoriels toujours plus intenses, agréables ou désagréables. La plupart d'entre nous ne supportent pas de rester véritablement oisifs et immobiles une seule minute, sauf pendant le sommeil. Et même alors, notre passe-temps se résume à rêver. Même la méditation à laquelle certains d'entre nous ont recours n'est utilisée (le plus souvent, au début) que comme un moyen de plus d'« occuper » notre esprit.

À l'image d'une marmite de soupe qui bout, où des bulles de gaz remontent à la surface et éclatent, le substrat de l'esprit semble constamment agité par les entrées sensorielles, les émotions, les réminiscences et les pensées et imaginations plus ou moins volontaires. Un souvenir peut d'abord n'apparaître que comme une simple allusion, un fil conducteur tentant ; curieux, je le saisis et me voilà transporté dans les profondeurs du souvenir. Pourquoi ce

---

[57] Pour le plus grand profit et le plus grand plaisir de ceux qui nous fournissent ce contenu. Ils savent que, aussi stupide ou faux que tout cela puisse paraître, nous sommes accros et en redemanderons.

souvenir m'a-t-il interpellé ? Très souvent, par association logique ou fortuite avec un souvenir, une sensation, une émotion, une imagination ou une réflexion antérieure. Des suites de pensées se forment, à mesure que nous nous y enchevêtrons. Tels des singes se balançant de branche en branche, nous nous accrochons à un élément puis à un autre plus ou moins lié ; et ainsi nous errons sans fin dans la forêt de l'esprit !

Le *Traité* enseigne que, pour nous libérer de ce tourment, nous devons éviter la tendance de l'esprit à se fixer sur les choses. *Notre attention (inconsciente ou consciente) s'accroche aux choses, à tout ce qu'elle trouve. Dès qu'on la détache d'une chose, elle en trouve automatiquement une autre à laquelle se fixer.* C'est comparable à une ventouse ou un aimant : on le détache d'un objet, et il se fixe aussitôt sur un autre. Ainsi, on est toujours « absorbé » par quelque chose, comme terrifié à l'idée de se retrouver seul face à soi-même. Cette image de la psychologie humaine est très puissante et instructive.

Pratiquer le « non-pensée », le « vide mental », le « vide esprit » ne signifie pas chercher à être vide et insignifiant toute la journée, mais plutôt avoir une conscience légère, qui ne s'attache pas compulsivement à n'importe quoi simplement pour remplir son esprit, mais qui est utilisée intelligemment. Si la conscience est réellement nécessaire, elle est fournie avec souplesse. S'il n'y a pas de véritable besoin, on peut retourner sans effort au calme et à la paix intérieure.

Bien sûr, une telle pratique judicieuse implique de renoncer à des désirs et des habitudes auxquels on s'est longtemps identifié ! Il ne suffit pas d'y penser ou d'en parler ; il faut *agir* ! « Dites non » à toute absurdité. La méditation assise

est d'une grande aide, car elle favorise le calme nécessaire pour prendre du recul et prendre les mesures qui s'imposent.

Avec l'expérience, j'ai constaté que si, dès le réveil, on résiste à la tentation de *s'agiter* l'esprit avec des pensées parasites, et notamment des pensées négatives, on trouve plus facile de se reposer dans la sérénité (et peut-être même la bonne humeur) tout au long de la journée. C'est un raccourci : plutôt que de laisser proliférer des pensées éparses et de devoir ensuite tenter de calmer son esprit, il est judicieux de faire un petit effort de maîtrise de soi dès le départ.

Les pensées négatives peuvent être stimulées par un sentiment négatif diffus, dans le but de comprendre et de se débarrasser de ce mauvais sentiment ; toutefois, on peut résister à la tentation de réagir ainsi et laisser ce sentiment s'apaiser naturellement. L'ego a tendance à s'identifier à cette émotion désagréable et à l'utiliser comme tremplin pour des pensées de frustration, de haine, de peur ou de désespoir, etc. Mais tout cela n'est que prétexte à une agitation mentale, et il est sage de cultiver le calme et la sérénité intérieure.

Notre façon habituelle d'appréhender le monde est souvent très égocentrique, voire prétentieuse : tout, tout événement, est *lié à nous-mêmes* d'une manière ou d'une autre. Nous sommes affectés par la moindre chose. En méditation, après un certain temps, notre être devient transparent, plus altruiste, indifférent et humble. Sensations, émotions, souvenirs, fantasmes et pensées vont et viennent, mais nous ne nous y attachons pas, car nous ne leur accordons plus autant d'importance.

3. 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***[58] :

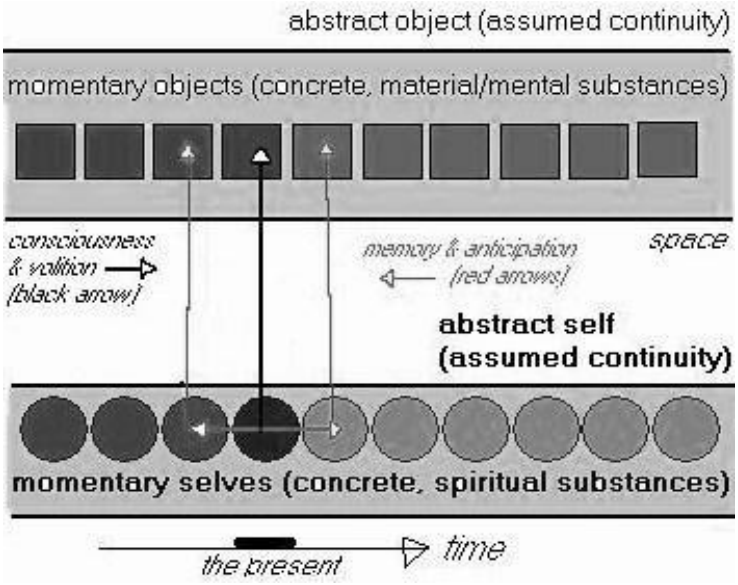
> *« Une succession de consciences, générant un vaste éventail de perceptions distinctives, semblent se consolider en une seule conscience individuelle » (IV, 5).*

Il m'est apparu que les exigences logiques selon lesquelles chaque événement de conscience nécessite 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 nécessite un agent ainsi qu'un acte, pourraient encore être satisfaites dans le contexte du « vide » du soi, si nous supposons le schéma de la figure 4 ci-dessous.

Figure 4. Comment les sujets et les objets momentanés donnent naissance à des abstractions .

---

58 Ce texte est disponible au moment de sa rédaction sur le ***site www.arlingtoncenter.org*** .



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 [59]. La

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

> flèche 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 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

---

imagination et nos pensées verbales semblent toutes se dérouler à l'intérieur de la tête.

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, mutadis 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).[60]

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 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

---

60 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.

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.[61]

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 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

---

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

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 [62]. 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 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

---

62 La contemplation de cette illusion est, je crois, appelée *samapatti* .

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.

4. Réflexions diverses sur l'âme et Dieu

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).[63]

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 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.

---

63 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.

> 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 [64]) ont développé la

---

64 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

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 [65]. Selon l'école mentaliste (Yogacara), le soi apparent repose sur huit modes de conscience : les cinq

---

d'autres cultures, mais là encore, je ne peux que conjecturer leur origine.

65 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 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.)

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 considérée comme illusoire [66]; et la « huitième conscience » peut être comparée, en définitive, au concept religieux d'une âme qui passe d'un corps à l'autre, bien qu'il s'agisse d'une transmission de potentialité plutôt que d'une perpétuation de l'existence effective. 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 concept de Dieu. Bien que les bouddhistes le nient probablement pas, 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

66 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).*

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 [67]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 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

---

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

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 [68]*monothéisme , c'est-à-dire la croyance en un Dieu 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,

---

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

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 ») [69].

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*

---

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

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 [70]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 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

---

[70] 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.

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 ?[71]

> 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

---

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

> 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 *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. CHAPITRE SIX

Tiré des *Méditations* (2006),
Chapitres 8 et 9.

1. Le Soi 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* .[72]

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

---

72 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 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.

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 convaincante (à savoir, que cela permet d'expliquer davantage de choses).[73]

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

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

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 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.[74]

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.

---

74 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 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.

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, 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 » [75], conférant ainsi à leur doctrine un 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

---

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

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 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 [76]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 » 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 [77].)

---

[76] 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.

[77] 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 «

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 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.[78]

---

indépendante », mais que *sa propre conscience de sa propre existence* dépend de stimuli externes.

78 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

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'

---

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.

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 [79]. Une autre 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 [80].

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

---

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

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

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 [81].

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 [82]pour comprendre que nous pouvons encore, à terme (ne serait-ce que par la méditation), espérer nous libérer concrètement de cette réaction automatique. Nous

---

81 Voir mes *Réflexions* , chapitre 9.

82 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.

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, on peut effectivement se défaire – ou plus précisément, abandonner – ce sentiment de soi et *vivre l'ensemble de son expérience comme une unité* .[83]

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

---

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

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.

7. CHAPITRE SEPT

Tiré des *Méditations* (2006),
Chapitres 11, 12 et 13.

1. 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 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 » [84]. Or, bien que ces phénomènes soient effectivement internes *par rapport aux* phénomènes

---

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

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 « 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.[85]

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 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.

---

85 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.

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 [86]. En tout état de cause, un tel point de vue ne

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

saurait être considéré comme crédible, au vu de l'ensemble des observations et arguments exposés ci-dessus.

2. 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 [87]. Si nous cherchons à élaborer un

---

87 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

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

---

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

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 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 [88].

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

---

88 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.

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, 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.

3. 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.

8. CHAPITRE HUIT

Tiré de *Réflexions logiques et spirituelles* (2008),
Livre 1, Chapitres 5 et 11 ;
Livre 3, Chapitre 16.

1. Le Soi ou l'Âme

Comme nous l'avons vu dans les exemples des théories psychologiques de Hume sur la généralisation comme habitude et sur la causalité comme association d'idées, il avait tendance en pratique à recourir à une induction erronée (et bien sûr, à une déduction erronée).

Il synthétisait ses conclusions à partir de quelques données ou d'une analyse superficielle, sans tenir compte des informations ou des arguments qui auraient pu nuancer ou contredire ses idées préconçues. Il privilégiait les aspects positifs d'un problème, ceux qui confirmaient ses thèses, et ignorait ou écartait allègrement les aspects négatifs, ceux qui affaiblissaient ses positions.

De telles erreurs de sa part ne sont pas surprenantes, compte tenu de son opposition théorique à l'induction, c'est-à-dire de sa conviction que l'induction présente un problème intrinsèque. Un défaut général de compréhension logique se traduira inévitablement par des erreurs de pratique. Inversement, l'erreur théorique résulte elle-même d'un échec pratique. Bien entendu, une telle erreur n'est jamais généralisée ; sinon, celui qui la commet ne pourrait tout simplement pas participer au discours.

On retrouve cette même tendance à l'induction erronée dans la conception qu'a Hume de l'âme humaine et du libre arbitre. Rejetant d'emblée l'inférence cartésienne « *cogito, ergo sum* », Hume niait l'existence ou la connaissabilité d'un moi ou d'une âme humaine, concevant notre croyance commune en une telle chose comme ne résultant que du « regroupement » de nos diverses perceptions.

> *« Il doit provenir d'une seule et même impression, à l'origine de toute idée réelle. Or, le soi, ou la personne, n'est pas une impression unique, mais ce à quoi nos diverses impressions et idées sont censées se référer. Si une impression quelconque donne naissance à l'idée de soi, cette impression doit demeurer invariablement la même tout au long de notre vie, puisque le soi est censé exister de cette manière. Mais il n'existe aucune impression constante et invariable. La douleur et le plaisir, le chagrin et la joie, les passions et les sensations se succèdent et n'existent jamais simultanément. L'idée de soi ne peut donc provenir d'aucune de ces impressions, ni d'aucune autre ; et par conséquent, une telle idée n'existe pas. »*[89]

Bien que sa réflexion sur cette question importante, comme sur bien d'autres, repose clairement sur l'observation et l'intuition personnelles, faisant de Hume un véritable philosophe digne d'un profond respect, son raisonnement est ici encore erroné. Il soutient qu'il faudrait faire l'expérience d'une unique « impression », imprégnant toute notre expérience, pour justifier l'idée de soi. Par là, il semble entendre un phénomène mental concret et distinct. Ne trouvant pas une telle expérience fondamentale, il réduit

---

89 *Traité* , Livre I, Partie IV, Sect. VI.

notre identité personnelle, au mieux, à la somme de toutes les impressions fugaces et de toutes sortes que nous possédons. Mais nous pouvons contester ce point de vue pour plusieurs raisons.

Tout d'abord, sur quel fondement Hume exige-t-il d'emblée que le soi soit configuré comme une unique « impression » permanente sous-tendant toute expérience intérieure ? Il faut considérer cela comme une hypothèse de sa part, qu'il convient de démontrer par induction, et non comme la seule conception possible du problème, telle qu'il la conçoit. Le soi n'est peut-être pas une entité aussi phénoménale qu'il le projette (c'est-à-dire une impression), et il serait peut-être plus judicieux de le définir en se référant à ses fonctions (cognition, volition et évaluation) plutôt qu'à sa substance.

Concernant la condition de singularité de l'impression selon Hume : affirmer que le soi est la somme de toutes les impressions ne serait pas erroné d'un point de vue inductif. On pourrait comprendre que toutes nos impressions sont révélatrices, voire la cause, d'une entité sous-jacente qui, bien qu'imperceptible, est supposée perdurer dans le temps. Autrement dit, le tout est plus que la somme de ses parties. Une telle supposition constituerait une simple hypothèse conceptuelle, à l'instar de l'hypothèse des électrons en physique, entités sous-jacentes aux phénomènes électriques. Une abstraction n'est pas nécessairement identique aux données expérimentales qui la sous-tendent.

Concernant la condition de permanence de l'impression selon Hume : exiger, comme il le fait, une conscience de soi permanente, voire partielle, avant d'y croire, est contraire à la logique inductive. Cette dernière nous permet d'extrapoler d'une conscience de soi apparente et occasionnelle à une présomption de présence permanente d'un soi réel – ce qui

relèverait de la généralisation abusive. On pourrait même postuler un soi sans en avoir directement conscience, à la manière d'une hypothèse adductive à étayer par diverses autres expériences et considérations. Les deux approches seraient conformes à la logique inductive, pourvu que l'on respecte les règles habituelles de l'induction (notamment l'absence de preuves contraires ou d'incohérences).

Deuxièmement, Hume raisonne de manière circulaire lorsqu'il affirme (dans la citation ci-dessus) : « Il ne peut donc se détacher d'aucune de ces impressions, *ni d'aucune autre* . » Même si l'on acceptait (ce que je ne fais pas, comme je l'ai expliqué) son argument selon lequel le soi ne peut être déduit d'impressions autres que la sienne, il ne s'ensuit pas que nous n'ayons pas, en réalité, d'impressions de soi. Lorsqu'il dit : « ou d'aucune autre », il entend exclure catégoriquement cette expérience particulière, qu'il prétend ne jamais avoir.

Il nous faut examiner sérieusement le statut empirique et inductif de l'affirmation de Hume selon laquelle il n'a pas conscience de soi. Il est important de noter que cette affirmation est *négative* , ce qui signifie qu'elle relate une recherche infructueuse de quelque chose (une impression qu'il pourrait identifier au soi). *Sur quelle observation introspective cette affirmation repose-t-elle réellement ?* A-t-il médité avec acharnement une heure par jour pendant cinq ans, par exemple, à la recherche de son soi ? Ou bien, comme je le soupçonne, a-t-il simplement jeté un coup d'œil furtif à son esprit pendant quelques secondes, à deux ou trois reprises, pour conclure ce qu'il avait déjà décidé d'affirmer comme vrai, à savoir qu'il n'a pas de soi ?[90]

---

90 Je ne prétends pas que si Hume avait suffisamment médité, il aurait nécessairement affirmé l'existence du soi. Nombre

De plus, qu'elle soit formulée par préjugé, par simple insouciance ou après une enquête très consciencieuse, une affirmation négative de ce type *implique toujours et nécessairement une généralisation* . On généralise de « J'ai cherché partout en moi pendant longtemps, et je n'ai pas trouvé ce que je cherchais » à « Ce que je cherchais n'existe ni en moi ni chez personne d'autre ». Il s'agit là, je le répète, d'une généralisation, et il n'existe aucun autre moyen de parvenir à une affirmation négative empirique.

Hume généralise : des rares instants où il ne percevait aucun soi, à l'ensemble de son existence temporelle ; et de sa propre vie intérieure à la même condition chez tous les autres. Pourtant, Hume ne croit pas officiellement à la généralisation ! En est-il exempté ? Devons-nous supposer qu'il est autorisé à généraliser (et même à le faire à partir de données très ténues, issues de son introspection douteuse), mais que personne d'autre ne l'est ? Il s'agit là manifestement soit d'un double standard, soit d'une contradiction de la part de Hume. Il se pose en empiriste [91], et est largement considéré comme

---

de méditants réputés nient l'existence du soi (par exemple, la doctrine bouddhiste *de l'anatman*), ou du moins sa connaissabilité (par exemple, dans la *Brihadaranyaka Upanishad* : « Nul ne peut connaître l'atman, car l'atman est le connaisseur de toute chose ») – et je ne partage pas toujours leur raisonnement. Mais l'avis d'un observateur occasionnel comme Hume n'est pas comparable à celui de tels méditants. Quoi qu'il en soit, nous sommes toujours confrontés à de simples ouï-dire, qu'il convient d'évaluer empiriquement et rationnellement. Ces méditants ont peut-être raison, mais nul ne peut les croire sur parole et s'abstenir de méditer. Pour s'approprier cette connaissance, il faut méditer personnellement comme ils l'ont fait. Ensuite, il faut aussi examiner leurs affirmations théoriques, et non les considérer comme des génies infaillibles.

91 Même en tant qu'empiriste extrême, au sens du « positivisme logique » moderne.

tel, mais son empirisme est manifestement très superficiel et illusoire.

Troisièmement, il existe une autre position (à laquelle j'adhère), pleinement conforme aux principes de la logique inductive. Selon cette position, nous faisons tous l'expérience de notre propre soi assez fréquemment, bien que cette expérience puisse varier en intensité et dépendre des circonstances. Le soi est toujours implicite et présent, à chaque instant de cognition, de volonté ou d'évaluation. Mais pour en être conscient, ou suffisamment conscient pour affirmer sa présence avec certitude, un effort de « conscience de soi » est nécessaire.

De plus, cette conscience de soi n'est pas une perception, mais une intuition, car le soi n'est pas une entité phénoménale (c'est-à-dire dotée de qualités visibles, audibles ou sensibles), mais *non phénoménale* . Pour en faire l'expérience, il faut orienter sa conscience vers l'intérieur, c'est-à-dire vers le sujet recherché, et non vers l'extérieur, en direction d'objets mentaux ou physiques.

Une pratique méditative intensive est nécessaire pour apaiser et calmer suffisamment l'esprit afin de contempler le soi avec clarté et assurance. Si un stade existe où le soi disparaît véritablement, ou apparaît comme « vide », comme le prétendent certains méditants avancés, ce stade est bien plus profond que celui qu'a manifestement atteint Hume. Par conséquent, la philosophie orientale ne saurait être invoquée pour étayer la pensée de Hume.

Si l'on s'attend à trouver le soi dans de grossières « impressions » sensorielles ou mentales telles que les concevait Hume, on sera bien sûr déçu. Mais si l'on comprend que le soi est une apparence bien plus *subtile* , à

appréhender plutôt qu'à percevoir, alors on peut légitimement prétendre faire l'expérience directe de l'âme.[92]

Elle apparaît plus aisément comme une « présence » inhérente à toutes les intentions et tous les actes de conscience, de volonté et d'appréciation, plutôt que comme un objet isolé. Cependant, certains suggèrent qu'à un niveau plus profond, le soi peut être contemplé « en soi », et plus encore (d'un point de vue plus mystique) comme une partie ou un aspect d'un Soi universel.

conception justifiable du soi. Nous pourrions accepter le soi comme une simple construction conceptuelle – ce qui serait logiquement une position acceptable. Il est logique, et même recommandé, de proposer des hypothèses qui *unifient et expliquent* les données empiriques.

On pourrait aisément soutenir que des phénomènes tels que la conscience, la volonté et l'évaluation impliquent un soi. Ils sont incompréhensibles sans cette présomption. Être conscient, c'est avoir un soi ; vouloir, c'est avoir un soi ; désirer ou éprouver de l'aversion, c'est avoir un soi. Le cerveau et les autres organes sensoriels et moteurs ne sont pas conscients en eux-mêmes ni dotés du pouvoir de volonté ; ils ne sont ni sujets ni agents, mais de simples canaux ou instruments.

---

92 Si l'on tente d'expliquer la couleur à un aveugle, il nous demandera peut-être si elle est bruyante, si elle sent bon, si elle a bon goût ou si elle est rugueuse au toucher. Mais nous ne pouvons répondre à sa question en nous référant à de telles qualités phénoménales, car la réponse relève d'une expérience d'une toute autre nature. Il pourrait alors s'exclamer : « La couleur n'existe pas ! » Mais c'est simplement parce *qu'il* ne peut la voir. De même, pour faire l'expérience du soi, il faut l'intuiter ; on ne peut le percevoir, car il ne possède aucune caractéristique phénoménale.

Mais à mon avis, cette position constructiviste restrictive ne permettrait *pas* d'expliquer tous les aspects de l'expérience. Comment, dès lors, prétendr connaître *les détails spécifiques* de notre propre fonctionnement mental à partir d'une abstraction aussi générale ? Pour surmonter cette difficulté, il nous faut adhérer à un postulat intuitionniste.

Par exemple, si une pensée me traverse l'esprit en ce moment, je peux parfaitement discerner si elle émane de ma propre volonté ou si elle survient malgré moi. Je suis tout à fait capable de distinguer mes propres croyances, volontés et valeurs de celles qui me sont imposées par mon cerveau ou par des influences extérieures. Sans une intuition directe de moi-même, ou du moins de mes propres actions intérieures, une telle distinction serait impossible.

Aucune connaissance théorique du soi ne peut engendrer de telles certitudes intimes. Il faut donc admettre que nous faisons l'expérience du soi lui-même – ne serait-ce qu'occasionnellement, par exemple lorsque nous nous y efforçons spécifiquement. Il ne s'agit pas pour nous d'un simple concept, mais d'une expérience directe.

La difficulté à accéder à la conscience de soi tient peut-être à notre incapacité, sauf éventuellement en méditation profonde, à percevoir le soi comme tel. Habituellement, nous faisons l'expérience de notre soi à travers son fonctionnement effectif, c'est-à-dire lorsque nous sommes engagés dans des actes particuliers de cognition, de volonté ou d'évaluation. Lorsque le soi ne s'exprime pas dans de tels actes, il est transparent, comme l'espace l'est à nos yeux, sauf peut-être (et je le répète) en méditation. Bien que l'intuition de soi soit aussi un acte du soi, il semble nécessaire que le soi s'exprime d'abord autrement que par l'intuition, avant que celle-ci puisse le percevoir.

Hume refusait de considérer ces manifestations de conscience de soi comme des données valides. Il s'adonnait à l'introspection, mais manifestement pas suffisamment ; peut-être était-il trop impatient et a-t-il tiré une conclusion hâtive. Il a généralisé, partant de sa propre absence d'expérience de soi à un ou plusieurs moments, à tous les êtres humains pour toujours. Pour ces raisons, sa conclusion négative ne peut être considérée comme un fait indéniable (contrairement à ce que beaucoup pensent). Ce n'est qu'une théorie, étayée par des preuves très minces et non concluantes.

Pour ma part, j'insiste : il *existe* des données expérientielles non phénoménales à partir desquelles une idée concrète du soi peut légitimement être tirée. Ce soi momentané peut ensuite être généralisé et raisonnablement considéré comme plus permanent, au moins pour la durée de vie terrestre de l'individu. On peut également supposer que le soi existe avant et après la mort ; mais c'est une autre question, bien plus difficile à établir par induction, voire impossible à établir tout court.

Nous pouvons *en outre* , à partir de ces données subtiles et en nous référant aux impressions phénoménales, postuler par adduction un concept de soi, un soi abstrait. Une telle adduction est même possible sans recourir aux données intuitives, mais uniquement à partir des données plus grossières que Hume reconnaît. L'abstraction ainsi amorcée soutient alors les données intuitives, et ces dernières, à leur tour, confirment et enrichissent l'abstraction.

En conclusion, la méfiance de Hume envers lui-même s'explique principalement par ses difficultés personnelles avec l'introspection et le raisonnement inductif. Il établit des critères théoriques erronés d'observation et de jugement, et,

de surcroît, ne parvient pas à respecter ses propres règles et restrictions.

2. La dichotomie corps-esprit de Descartes

Le scepticisme de David Hume était en partie dû au dualisme « esprit *contre* corps » que la philosophie de Descartes avait engendré dans la pensée occidentale plus d'un siècle auparavant. En réalité, ses racines sont bien plus profondes, remontant à la pensée chrétienne et, plus anciennement encore, à la pensée grecque. Mais au sein de la philosophie moderne, Descartes fut assurément une source de nombreuses confusions et controverses (involontaires), ainsi que d'un véritable apport des Lumières (volontaire).

René Descartes [93]considérait son esprit comme la plus accessible à la connaissance et cherchait à déduire de cette introspection l'existence d'un monde extérieur, incluant la matière. Recourant à un raisonnement proche de l'argument ontologique de saint Anselme, il inféra d'abord Dieu de sa propre existence mentale, puis le reste du monde apparent de Dieu. Dieu, nécessairement un médiateur impartial, devait garantir que la connaissance humaine puisse s'étendre au monde matériel extérieur.

La motivation de Descartes dans cette construction complexe était avant tout épistémologique : il souhaitait établir la validité de principe de la connaissance humaine. Cependant, cette conception particulière des choses posa problème aux philosophes qui lui succédèrent, car elle semblait impliquer un fossé ontologique radical entre l'esprit et le corps. On pouvait connaître l'esprit directement et avec certitude, mais

93 France, 1596-1650.

le corps seulement indirectement et de manière incertaine. Certains philosophes commencèrent à douter de toute relation causale entre l'esprit et le corps. « Étant donné leur différence substantielle, comment l'un pourrait-il engendrer des changements dans l'autre ? », argumentaient-ils.

Or, tout ce problème, ou cet ensemble de problèmes, n'est qu'une pure invention de l'imagination de ces philosophes. C'est une mystification, une complication fantaisiste. On peut affirmer sans risque d'erreur que Descartes n'avait pas l'intention d'établir une dichotomie entre l'esprit et le corps ; il cherchait au contraire à les harmoniser, d'abord épistémologiquement, puis ontologiquement. Sa présentation des enjeux n'était pas parfaite ; mais c'était une tentative sincère qui peut être améliorée.

Phénoménologie . La première erreur de Descartes fut de Il convient *de partir de* la distinction intuitive entre l'esprit et le corps, ou entre le domaine mental et le domaine corporel. Cette distinction ne saurait toutefois servir de point de départ, car elle n'est qu'une supposition, une construction. Une fois cette prise de conscience acquise, la difficulté apparente se résout aisément…

Si nous adoptons une approche phénoménologique des questions en jeu, nous constatons qu'il s'agit initialement d'une multitude d'apparences, dont certaines peuvent *sembler* fondamentalement différentes les unes des autres. Nous pouvons alors, à titre d'hypothèse pour ordonner ces données, supposer que cette différence apparente est significative et qualifier un ensemble d'apparences de « mentales » et l'autre de « matérielles » (ou « physiques »).

Ce choix n'est pas arbitraire, mais vise à organiser nos expériences et à expliquer pourquoi certaines sont plus claires que d'autres, pourquoi certaines se comportent de

manière plus erratique, ou pourquoi certaines nous semblent plus faciles à maîtriser, etc. Tant que cette hypothèse de différence substantielle remplit ses objectifs, elle est maintenue ; mais si elle s'avérait logiquement ou expérimentalement insuffisante, elle serait rapidement remplacée.

Un tel comportement cognitif est conforme au *principe d'induction* , qui nous permet, et même nous enjoint, de nous fier aux suggestions de l'apparence jusqu'à ce qu'il soit spécifiquement démontré qu'elles sont illusoires.

Si Descartes avait procédé de manière plus phénoménologique, il n'aurait pas accordé *d'emblée* la primauté à l'esprit sur la matière, ni l'inverse, mais aurait considéré les deux domaines comme des apparences d'égale importance initiale, à trancher ultérieurement. Ainsi, aucune dichotomie n'aurait surgi. Descartes cherchait en réalité à adopter une approche phénoménologique, mais sa réflexion ne remontait pas suffisamment loin dans le temps.

Sans cette approche naturelle et *inductive* , les adversaires de Descartes auraient bien du mal à expliquer comment ils parviennent à aborder simultanément l'esprit et le corps. Comment ceux qui croient uniquement en l'esprit peuvent-ils connaître ou comprendre les affirmations relatives au corps ? Comment ceux qui croient uniquement en le corps peuvent-ils connaître ou comprendre les affirmations relatives à l'esprit ? De toute évidence, les deux groupes partent *des apparences du* corps et de l'esprit, et c'est grâce à cela qu'ils peuvent communiquer et débattre.

Le soi . Par ailleurs, parler d'une dichotomie corps-esprit est inexact et trompeur à d'autres égards. Notre expérience semble couvrir *trois* domaines, et non deux. Outre les phénomènes physiques que nous percevons extérieurement

par les sens, et les phénomènes mentaux que nous percevons intérieurement, que nous appelons souvenirs et imaginations (ces dernières étant des souvenirs remaniés), nous croyons en un troisième facteur.

Il s'agit du Soi – ce qui, en nous, perçoit et pense les deux autres domaines. Ce Soi – auquel nous nous identifions le plus, plutôt qu'aux phénomènes mentaux et physiques qui l'entourent – est également vécu. Il est connu non seulement par des moyens conceptuels, mais principalement par un moyen cognitif direct que nous appelons *intuition* (ou connaissance de soi – c'est-à-dire la connaissance de soi par soi-même).

Le soi (ou l'âme ou l'esprit) peut être défini comme ce qui est conscient de diverses manières, exerce sa volonté et porte des jugements de valeur. Ces actes ou fonctions du soi sont également perçus par l'intuition. La différence entre les objets de l'intuition (c'est-à-dire le soi et ses fonctions) et tous les objets mentaux et matériels de la perception réside dans le fait que ces derniers sont phénoménaux (ils possèdent des apparences phénoménales telles que la couleur, la forme, le son, le toucher, l'odeur, le goût), tandis que les premiers sont non phénoménaux.

On a souvent tendance à regrouper l'âme et ses fonctions (manifestations spirituelles [94]), les phénomènes mentaux (souvenirs, imaginations – et par extension, constructions

---

94 J'utilise le mot « spirituel » dans un sens très simple, signifiant « relatif à l'esprit ». Notez également que les termes soi, âme et esprit sont pour moi synonymes – bien que certains croient en un soi sans âme ni esprit, notamment les bouddhistes (qui considèrent le soi comme « vide ») et les behavioristes (qui identifient entièrement le soi aux phénomènes perceptibles que la plupart des gens considèrent comme ses simples effets).

conceptuelles) et certains phénomènes corporels (le système nerveux, incluant le cerveau et toutes les fonctions sensorielles et motrices) sous le terme d'« esprit » (ou, je préfère dire : « psyché »). Mais cette unification est une simplification et ne doit pas être prise au pied de la lettre dans le contexte présent.

En effet, si l'on se réfère à l'affirmation cartésienne « Je pense, donc je suis », on y trouve trois éléments : le « je » (le soi), la « pensée » (les phénomènes mentaux, supposément observés par le soi) et l'« être » (l'existence inférée). Logiquement, l'« être » inféré est précisément celui du soi (et, bien qu'il ne le dise pas explicitement, les phénomènes mentaux de la pensée) ; mais Descartes sous-entend tacitement l'existence d'un substrat physique à cette existence, c'est-à-dire un corps et, plus largement, un monde physique.

En tout cas, c'est ainsi que l'argument est généralement compris : comme une inférence du corps et de la matière à partir du soi et de la pensée (l'esprit). La raison en est que seule l'existence physique est considérée comme l'existence « véritable », tandis que l'existence mentale, et plus encore l'existence spirituelle, sont considérées comme de simples existences « virtuelles ». Du moins, c'est l'opinion sous-jacente aux partisans d'une dichotomie entre l'esprit et le corps qui ont une préférence matérialiste.

Ceux qui ont des inclinations plus mentalistes ou spirituelles interprètent cette dichotomie comme une réfutation de l'existence d'un monde matériel. Autrement dit, ils soulignent que la prémisse de Descartes (« Je pense ») n'implique logiquement aucune autre conclusion que « Moi et ma pensée existons » – de sorte que l'inférence habituelle selon laquelle le corps et la matière existent est un *non-sequitur*

(elle ne découle pas logiquement). Leur erreur, bien sûr, est d'accepter l'approche de Descartes – alors que, comme nous l'avons déjà montré, la démarche phénoménologique correcte n'est pas tout à fait celle qu'il proposait.

Causalité . Quant à la « loi de causalité » avancée par certains critiques, selon laquelle les domaines de l'esprit et du corps seraient si « substantiellement » différents qu'ils ne pourraient inconcevablement interagir, il s'agit là aussi d'une pure invention, fruit d'une imagination biaisée. Sur quoi fondent-ils cette prétendue loi de causalité ? Si l'on considère les concepts de causalité (causalité déterministe) et de volition (causalité par la volonté) [95], on ne trouve aucun fondement à une « loi » exigeant que les substances de la cause et de l'effet soient identiques. Une telle loi pourrait être envisagée comme une hypothèse ; mais pourquoi le faire, si une telle hypothèse soulève des difficultés insurmontables ?

La causalité peut être formellement définie en référence à des termes de nature indéterminée. Par exemple, la forme la plus forte de causalité entre deux éléments C et E peut être définie comme suit : « si C, alors E ; et si non C, alors non E ». Un tel énoncé formel peut s'appliquer à toute paire d'éléments, même si l'un est mental et l'autre matériel, ou inversement. Rien ne justifie de refuser d'appliquer cette définition aux cas où les termes se réfèrent à des substances différentes.

S'agissant de la volonté, il est important de clarifier les enjeux et de ne pas tout amalgamer. Nous pouvons (dans un premier temps, du moins) nous référer à nos croyances

---

95 Pour une analyse détaillée de ces concepts, veuillez consulter mes ouvrages **La logique de la causalité* et *de la volonté* et *Concepts causaux apparentés* .*

intuitives pour nous guider, toujours en nous appuyant sur le principe d'induction mentionné précédemment.

Cela inclut le fait que le soi (l'âme) peut vouloir certains événements mentaux (par exemple, certaines imaginations) et certains événements matériels (par exemple, certains mouvements physiques du corps) [96]. Il peut le faire (comme l'introspection le démontre) dans son propre esprit et son propre corps – et aussi indirectement, dans d'autres esprits et corps (au moins par ses actes physiques, sinon dans certains cas par ses actes mentaux).

Inversement, le moi peut être *influencé* dans de tels actes de volonté mentaux ou physiques par des choses mentales et/ou physiques *dont il est conscient* , ou il peut être affecté *causalement* par de telles choses (c'est-à-dire qu'elles peuvent limiter ou élargir de manière déterministe son pouvoir d'agir).

Une « influence » agit par le biais de la conscience et module la facilité ou la difficulté d'un acte volontaire, sans toutefois le déterminer ; l'acte demeure libre si son agent (le moi volontaire) y consacre suffisamment d'énergie (volonté). Un « causatif », en revanche, agit même à l'insu du moi et n'affecte pas la volition en tant que telle, mais en délimite ou en élargit la portée. Tout ceci est parfaitement cohérent et aucune objection logique ne peut être soulevée contre cette hypothèse étiologique.

---

96 Je dis « certains » événements mentaux et physiques pour souligner que certains événements mentaux ne sont pas causés par la volonté, mais par le cerveau (ou tout autre mécanisme), et il en va de même pour certains événements corporels. L'esprit et le corps sont des domaines affectés par diverses causalités, et non par la seule volonté ou par la seule causalité. Il n'existe aucun domaine réservé à une seule de ces causes.

Ainsi, dans le sens du corps vers l'esprit, nous croyons que les objets mentaux (comme les sensations et les souvenirs) peuvent provenir de causes matérielles ; et que soit (dans certains cas) par l'influence de ces objets lorsqu'ils sont perçus, soit (dans d'autres cas) plus directement par causalité, les actes de volonté du soi et d'autres aspects du comportement peuvent être affectés.

Inversement, dans le sens de l'esprit vers le corps, nous croyons que le soi possède un pouvoir que nous appelons « volonté » et qui peut agir sur le corps, soit indirectement par le biais d'événements qu'il produit dans l'esprit et qui, à leur tour, affectent le corps, soit directement en produisant des changements dans celui-ci. Ces effets de la volonté peuvent, à leur tour, affecter d'autres corps et esprits.

Nous disposons assurément de nombreuses données introspectives sur lesquelles fonder ces croyances. Celles-ci ont le statut phénoménologique d'apparences, c'est-à-dire la crédibilité minimale initialement accordée à toute apparence. Conformément à la logique inductive, nous sommes libres d'utiliser cette base de données pour élaborer une théorie cohérente et intelligente de ce qui se passe, pourvu que nous ne créions pas ainsi des problèmes insolubles.

Inversement, les critiques de cette vision simpliste des événements doivent fournir des preuves et des arguments tout aussi crédibles, voire plus, à l'appui de leurs thèses. Ils ne doivent pas se contenter, comme ils ont tendance à le faire, de nier, mais doivent aussi expliquer comment et sur quelle base ils sont en mesure d'aborder la question et d'adopter les positions intellectuelles qu'ils défendent.

Le matérialisme . Or, il existe un problème que certains considèrent comme particulièrement insoluble : la théorie du sens commun d’un soi, doté de conscience et de volonté,

interagissant avec un monde matériel, est incompatible avec la *thèse exclusivement matérialiste* selon laquelle le monde n'est constitué que de matière et que celle-ci ne peut se mouvoir que dans un cadre déterministe.

Ceux qui adhèrent à cette dernière thèse, et qui se qualifient flatteusement de scientifiques, sont prêts à accepter l'indéterminisme dans une certaine mesure, au sens où on l'entend en mécanique quantique ou dans la théorie du Big Bang – mais ils refusent toute influence possible d'une âme immatérielle sur les processus matériels. Cela impliquerait, à leurs yeux, une violation de l'universalité des lois physiques modernes.

Ce problème se résout aisément. La solution réside simplement dans le fait que toutes les prétendues « lois » de la physique sont connues par induction, c'est-à-dire par des généralisations ou des théories fondées sur des raisonnements adductifs. Ces propositions ou idées générales reposent indubitablement sur des observations empiriques ; mais elles les *complètent* , et ces ajouts pourraient fort bien, avec le temps, s'avérer injustifiés par de nouvelles observations. Les véritables propositions scientifiques ne sont pas exclusivement empiriques ; elles dépendent aussi du raisonnement.

Dès lors, il est absurde d'affirmer que, puisque ces « lois » n'admettent aucune influence du non-physique sur le physique, toute notion de volonté est invalide. C'est *un raisonnement circulaire, une pétition de principe* . Ces lois ne prouvent en rien que les entités spirituelles (notre moi ou notre âme) ne peuvent affecter les événements physiques (même par le biais d'événements mentaux) ; elles *se contentent* de l'affirmer.

Ce n'est pas une conclusion de leur part, mais une prémisse. Ce n'est pas la conclusion d'une quelconque démonstration expérimentale ou mathématique, mais un préjugé (proposé pour simplifier le monde à leurs yeux limités). C'est un dogme moderne, aussi fermé d'esprit que les anciens dogmes religieux que la science était censée remplacer.

Ce qui saute aux yeux de tout observateur lucide et de tout penseur honnête, c'est que l'apparente universalité de toutes ces lois physiques est rendue possible par le fait que leurs défenseurs *n'abordent* absolument pas les données introspectives. Ils ignorent (c'est-à-dire rejettent, refusent même de considérer) les données qui ne correspondent pas à leur vision matérialiste du monde, et ils appellent cela « science ».

Mais la science implique strictement *l'utilisation d'une méthodologie cognitive rigoureuse* : la logique, le raisonnement inductif et déductif ; elle ne se limite pas à une thèse matérialiste. Une telle réserve dogmatique n'est jamais philosophiquement justifiée ni justifiable.

3. Le déni bouddhiste de l'âme

La même analyse… [des phénomènes en général] peut s’appliquer aux êtres humains, mais seulement jusqu’à un certain point. Si nous 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 déclarent que, par conséquent, nous n’avons pas de soi. Mais ils commettent une erreur, car il est erroné de limiter notre expérience des êtres humains à leurs manifestations

matérielles et mentales [97]; 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 [98]– 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 [99]. » Logiquement, ces deux (ou plus) positions doivent

---

97 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.

98 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).

99 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 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

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 [100]– 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 *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

---

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.

100 Vous trouverez les raisons de cela dans mes *Méditations* , chapitre 8.

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 [101]d'une manière ou d'une autre. 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

---

101 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 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.

âme individuelle [102]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.[103]

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.

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 :

---

102 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).

103 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.

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.[104]

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 [105], 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 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

---

104 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.*)

105 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.

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.

9. CHAPITRE NEUF

Tiré de *Réflexions logiques et spirituelles* (2008),
Livre 4, Chapitres 3, 4, 7, 10 et 11 ;
Livre 5, Chapitre 8 (partie).

1. Conscience de soi

L'idée philosophique du monisme est utile à la méditation. Lorsque le philosophe propose que la matière, l'esprit et l'âme ne font qu'un, c'est parce que cette théorie semble découler logiquement de l'ensemble des données de l'expérience et de la pensée. Mais pour celui qui médite, cette idée a une portée plus pratique : elle lui indique que toutes les distinctions habituelles sont finalement superflues à la méditation, même les obstacles artificiels, car elles perturbent le repos naturel de la psyché ; autrement dit, elles sont psychologiquement vaines et épuisantes.

En réalité, il est plus juste de dire que la distinction entre l'âme et le corps-esprit est, dans un premier temps, précieuse sur le plan psychologique, car elle nous permet de nous concentrer uniquement sur l'âme non phénoménale, en considérant les phénomènes du corps et de l'esprit comme de simples distractions par rapport à cet objet de méditation. Une fois ce niveau maîtrisé et l'intuition du soi développée au cœur des événements corps-esprit aiguisés, il devient judicieux de

transcender toute séparation et de considérer la conscience de soi comme une distraction, elle aussi.

On peut distinguer quatre sens, niveaux ou types de « conscience de soi » au cours du développement spirituel :

a. La forme la plus basse de conscience de soi est celle du narcissique. Il se concentre alors sur les aspects de son corps et de son esprit, de sa vie et de son histoire, etc., qui lui plaisent ou lui déplaisent, confondant ainsi cette construction de l'« ego » avec son être véritable. C'est une sorte de complaisance égocentrique et dénuée de réflexion, une existence inconsciente et dépourvue d'intelligence.

b. À un niveau de conscience de soi plus élevé, on commence à considérer le niveau précédent avec un certain regard critique. On réalise alors que son comportement jusqu'alors a été maladroit et déplacé, et l'on s'efforce de l'améliorer. C'est le début d'une conscience spirituelle, qui tend vers une compréhension plus juste de soi-même.

c. Plus tard, on prend conscience de la distinction entre l'âme non phénoménale et le complexe corps-esprit phénoménal. À mesure que cette prise de conscience se développe, que l'on se dissocie progressivement du corps et de l'esprit et que l'on s'associe de plus en plus à l'âme, notre système de valeurs et nos comportements se transforment radicalement.

d. Mais même cette dernière évolution n'est pas définitive, car l'âme à laquelle on s'identifie alors

> est l'âme individualisée, alors qu'il faut finalement réaliser l'âme universelle ; ou, comme certains préfèrent le dire, la non-âme (c'est-à-dire l'âme non individuelle). Bien que l'âme individuelle soit déjà perçue comme non phénoménale, sa portée reste limitée ; ce n'est qu'en transcendant ces limites que l'on atteint la véritable conscience de soi.

Pour les monothéistes, cette dernière étape correspond à la pleine conscience de Dieu ; pour les bouddhistes, elle signifie l'éveil, la réalisation de l'esprit de Bouddha ou de la vacuité. Ainsi, la méditation progresse par un élargissement et une intériorisation de la conscience, tendant graduellement vers une conscience holistique et une profonde compréhension de soi.

Le problème de l'identification à son véritable soi peut être perçu, dans une certaine mesure, comme un problème linguistique. Lorsque la faim vous tenaille, ne pensez pas « J'ai faim », mais plutôt « Mon corps émet des signaux de faim » ; de même, face à une émotion, ne pensez pas « Je suis triste (ou heureux) », mais plutôt « Mon esprit est traversé par des vagues de tristesse (ou de joie) ». Dans des circonstances similaires, il convient d'utiliser un langage précis, ou du moins d'être conscient, même de manière superficielle, de la description la plus juste de l'expérience. Évitez les mauvaises habitudes et ne confondez pas raccourcis linguistiques et formulations phénoménologiques.

2. Méditation sur soi

Pourquoi (comme on le constate au cours de la méditation) le silence et l'immobilité intérieurs et extérieurs sont-ils si difficiles à atteindre ? Parce que, par l'imagination de phénomènes visuels ou auditifs (par exemple, en rêvant ou en fredonnant un air), par le fait de se laisser aller à des émotions (telles que la joie et la tristesse, ou des sensations physiques), par l'intention de pensées non phénoménales (y compris les attitudes, les résolutions, les goûts et les aversions, et autres postures de la volonté), par la pensée verbale (mentalement ou à voix haute), ou par diverses actions corporelles (à la recherche de sensations ou d'autres causes d'événements mentaux), nous *produisons constamment de l'activité mentale* .

Cette production compulsive de contenu mental pourrait être considérée comme le principal moyen de générer et de perpétuer notre ego (ou faux-moi). Sans ce mobilier mental, l'ego disparaît, laissant un vide immense. Autrement dit, même un bref instant, interrompre cette production mentale, atteindre le silence et l'immobilité, c'est entrer en contact avec le véritable soi sous-jacent [106]recherché dans la méditation.

Dans cette perspective, toute notre agitation intérieure et extérieure n'est qu'un prétexte pour

---

106 Les bouddhistes désignent souvent cela comme le non-soi, ou, plus paradoxalement encore, comme le soi inexistant. Mais il serait plus juste de le caractériser comme le soi non phénoménal, afin de le distinguer du soi phénoménal (le soi au sens d'ego).

obtenir et maintenir le confort et la sécurité (illusoires) d'un « moi » plus substantiel. L'insubstantialité et l'insaisissabilité du vrai moi nous semblent quelque peu effrayantes, et c'est pourquoi nous nous efforçons de produire une expression ou un substitut plus substantiel et manifeste.

La méditation sur le soi (véritable) consiste à oser s'aventurer dans le vide intérieur de l'absence d'ego. C'est l'aventure d'un voyage intérieur, peut-être plus intimidant encore qu'un voyage spatial.

Plutôt que de rejeter le soi pour des raisons idéologiques (comme le font certains, soucieux de paraître profonds ou à la mode), il est important de méditer sur soi. Cette méditation consiste à observer comment nous nous percevons réellement.

Le sentiment du « je » ou du « moi » est peut-être avant tout physiologique – constitué des sensations internes et externes que j'ai de « mon » corps, notamment le toucher, l'odorat, le goût, l'ouïe et la vue. Au départ, je m'identifie naïvement pleinement à ces sensations. Je ne les considère pas comme des objets relatifs à un soi plus central ; elles *sont simplement* moi. Je ne peux pas, de prime abord, me concevoir comme quelqu'un d'autre que la personne associée à ce corps, ce visage, cette voix, cette façon de bouger, etc. Ce n'est que plus tard, par la réflexion intellectuelle, que je peux rejeter cette vision instinctive comme inadéquate. Je peux par exemple affirmer qu'une personne peut perdre un bras ou une jambe, tout en restant la même.

Je peux alors chercher à me retrouver dans les aspects plus psychologiques de mon expérience. La plupart d'entre nous accordons une grande importance à nos émotions et à nos valeurs ; elles nous semblent être l'expression authentique de notre être profond. Nos désirs et nos peurs, nos joies et notre colère, et ainsi de suite, semblent nous décrire intimement. Pourtant, au fil de notre vie, nous pouvons réaliser que toutes ces expressions de soi ne sont pas indispensables ; nos émotions, nos envies et nos affections peuvent évoluer, tout en restant, d'une certaine manière, la même personne.

Nous pouvons alors chercher à nous identifier plus précisément à nos cognitions et à nos volitions. Par cognition, on entend la relation que nous entretenons avec les objets apparents, quels que soient leur statut ou leur nature. Par volition, on entend la force par laquelle nous semblons déterminer nos actions physiques (mouvements des bras et des jambes, expressions faciales, etc.) et mentales (imaginations, pensées, évaluations). Mais même ici, si nous réfléchissons d'un point de vue philosophique, nous constatons rapidement que, bien que de tels actes puissent être des expressions d'un moi plus profond, ils ne peuvent lui être assimilés, car ils diffèrent sensiblement par leur orientation et leur contenu.

Le soi effectif doit donc être quelque chose de plus « abstrait ». Mais cette abstraction ne saurait se réduire à un concept, **car un concept ne suffirait pas à expliquer comment je sais être l'auteur d' actions *particulières à un moment donné* – un concept ne peut que me désigner comme l' auteur *occasionnel* de *certains types d'* actions** . Dès lors,

cette abstraction doit être appréhendée et reconnue comme non phénoménale et directement vécue. D'où l'idée d'aperception ou d'intuition de soi.

Une fois cette idée comprise philosophiquement, comme expliqué ici, on peut, par un effort d'attention, devenir plus conscient de ses intuitions profondes de soi-même. Ces intuitions sont généralement présentes dans la conscience quotidienne, mais, étant très subtiles, elles requièrent une attention particulière. Le moyen le plus efficace d'apprendre à percevoir précisément le foyer de soi est la méditation assise, lorsque l'on est dans un état de calme et de contemplation optimaux.

Il est important de noter que notre connaissance de soi est directe et empirique ; l'analyse philosophique sert uniquement *à éliminer* les conceptions inappropriées ou incohérentes de soi, qui entravent notre intuition positive. Nous rejetons intellectuellement ce qui ne peut logiquement être le soi, afin d'ouvrir la voie à un discernement plus fin de soi.

En méditant ensuite plus précisément sur le soi, on l'identifie d'abord comme le Sujet des cognitions et l'Agent des volitions (y compris les évaluations) ; c'est le soi individuel. À un stade supérieur ou plus profond, si l'on persévère dans la méditation et la pratique d'autres vertus, on peut réaliser et contempler le soi universel (du moins, c'est ce que nous enseignent de nombreuses traditions).

Sur la base des réflexions précédentes, je recommanderais la méditation suivante comme pratique efficace sur soi-même[107] :

> *Tourne ton regard vers toi-même ; les yeux ouverts, les yeux fermés.*
>
> *Tout ce que vous voyez, entendez, percevez ou ressentez de phénoménal n'est pas vous.*
>
> *Pensez, sans mots : « ce n'est pas moi » ; passez à autre chose.*
>
> *Que reste-t-il ? Cherchez par vous-même. Trouvez-vous quelque chose ?*

Cette méditation pourrait être qualifiée de « méthode du résidu ». Elle consiste à éliminer de notre réflexion les expériences sensorielles ou mentales qui ne peuvent être correctement identifiées au soi (puisqu'elles sont non phénoménales) ; il ne nous reste alors que l'expérience intuitive de celui-ci. La pratique de cette technique accroît la sensibilité à l'aperception, nous apprenant à prendre conscience de quelque chose de toujours présent en nous, auquel nous prêtons généralement peu d'attention car nous sommes aveuglés par les perceptions phénoménales plus perceptibles.

---

107 Cet exercice est comparable en effet au *koan du « visage originel »* .

3. Contemplez l'esprit

À en juger par un recueil d'essais attribués à Bodhidharma [108], 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… Celui qui perçoit 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

---

108 *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.

nirvana est ténue : d'un côté, vous êtes dans le samsara, et de l'autre, dans le nirvana. Selon ses propres termes :

> *Percevoir le sublime au-delà du banal est à portée de main. 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 actions 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.

1. 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.
2. 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) [109], ainsi que le sujet conscient de l'acte particulier de conscience. Des distinctions similaires s'appliquent à la volition et à l'évaluation.

3. 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 [110].

---

109 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.

110 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.

4. 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).[111]

---

[111] 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

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 les mots ne peuvent s'exprimer, c'est là que réside votre esprit* [112].

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 à concentrer la lumière intérieure de votre esprit et à contempler son*

---

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 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.

112 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.

> *rayonnement extérieur, vous dissiperez les trois poisons et chasserez les six voleurs une fois pour toutes. Et sans effort, vous accéderez à une infinité de vertus, de 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 est sans forme ni caractéristiques, sans cause ni effet, sans tendons ni os… Mais cet esprit n'est pas extérieur au corps matériel… Sans cet esprit, nous ne pouvons bouger. Le corps est inconscient.* (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 autant de 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 [113]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.

---

113 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.

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* » [114]. Le sentiment d'émerveillement face à la conscience est, suggère-t-il clairement, essentiel à l'éveil [115]. Cultivez cet émerveillement. Ne tenez pas la conscience pour acquise, ne la rendez pas invisible à

---

114 Texte intégral de la présente traduction ; p. 29.

115 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.)

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 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 » [116], 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

---

116 Conseils souvent prodigués dans ses livres par un disciple moderne de Bodhidharma, Shunryu Suzuki.

contemplation de l'esprit décrite par Bodhidharma, je l'ai trouvée enrichissante.

4. 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 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.

5. Soi et illumination

Le Soi phénoménal. Lorsque les bouddhistes parlent de « conscience » ou d'« esprit », ils font souvent référence à ce que l'on pourrait décrire comme la sphère d'expérience d'une personne à chaque instant. Instant après instant, tout autour du point central où se produit la cognition, se déploie une multitude de phénomènes : sensations et émotions corporelles, perceptions visuelles et

auditives environnantes, images et sons mentaux, pensées verbales et non verbales, et humeurs. Il est essentiel, pendant la méditation (et par la suite, après), de parvenir à être et de demeurer conscient de cette totalité d'expériences variées, et de prendre conscience de leur importance capitale dans sa vie.

Selon les bouddhistes, cette masse phénoménale constitue l'intégralité de la vie – et ils en concluent qu'il n'existe pas de soi. Ce nuage phénoménal, affirment-ils, est ce que nous appelons le soi, il est la totalité du soi. De plus, selon l'école Yogacara, ce nuage n'est *autre que* l'esprit (puisque, selon eux, toute expérience est nécessairement médiatisée par la conscience). Mais je me permets de contester ces points de vue – et j'affirme qu'il nous faut également porter notre attention sur *le centre* de cette sphère d'expérience.

Au centre se trouve le Soi, celui qui fait l'expérience. Ce Sujet qui expérimente les objets phénoménaux changeants constitue le véritable sens du mot Soi. Il s'agit d'une entité non phénoménale, qui n'est pas expérimentée hors d'elle-même, mais qu'elle connaît par intuition. C'est l'âme ou l'esprit. Les philosophes bouddhistes le nient, mais leur raisonnement ne me convainc pas. Pour autant, je suis convaincu que l'Éveil est (comme ils l'affirment) le but central de l'existence humaine – le sens même de tout.

La valeur fondamentale du judaïsme est, bien sûr, le service de Dieu, c'est-à-dire l'accomplissement des commandements donnés dans la Torah écrite et orale. Mais, il me semble, plus on s'élève

spirituellement, mieux on remplit cette mission. L'illumination signifie la perfection de la sagesse. Il n'y a donc aucune contradiction entre ces valeurs. Plus l'outil est parfait, mieux il remplit sa fonction.

La valeur de l'Éveil . L'idée bouddhiste d'Éveil (*bodhi*) est l'une de ses plus grandes contributions à l'aspiration et à l'inspiration humaines. Je souhaiterais que le judaïsme valorise et poursuive plus consciemment cet objectif, par la méditation. Bien entendu, le judaïsme n'accepterait jamais l'idée que l'Éveil fasse de quelqu'un un « dieu ». Je partage pleinement cette mise en garde essentielle.

Il existe d'importantes similitudes entre le groupe judéo-chrétien-islamique et le groupe hindou-bouddhiste. Un point sur lequel tous (ou du moins certaines écoles au sein de chacun) s'accordent est l'idée que nous sommes tous enracinés en un Dieu infini ou une Source originelle et que nous retournerons tous un jour à cette Source. En effet, ces grandes religions peuvent être perçues comme des enseignements sur la manière de se préparer à ce retour ou de l'accélérer.

Les deux groupes considèrent que lorsqu'un être humain parvient à fusionner à nouveau avec Dieu (ou la Source, quel que soit le nom donné à cette dernière), Dieu demeure inchangé ; rien ne Lui est ajouté. De ce point de vue, il n'y a jamais eu de séparation, ni de rupture de l'unité. Leur divergence porte cependant sur le statut acquis par l'individu qui fusionne avec la Divinité. Les religions d'origine indienne le considèrent comme devenu un « dieu », voire comme identifié au Dieu unique ; tandis que

les religions du Moyen-Orient le considèrent comme cessant d'exister en tant qu'entité distincte.

Je ferais référence à l'image implicite d'une goutte d'eau retournant à l'océan : assurément, cette goutte perd toute « personnalité », et de plus, elle devient une simple partie de l'océan sans être assimilée à celui-ci dans son ensemble.

10. CHAPITRE DIX

Critique de la doctrine bouddhiste des cinq skandhas

Tiré d'une œuvre encore inédite,

Cet essai a été initialement publié en 2016 à titre d'aperçu.

sur le blog de l'auteur.

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 [117]. 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 :

---

117 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.

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 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) [118]. 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.[119]

---

118 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.

119 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 *samjna* parmi ses objets, car ce

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 se crée et se maintient. À chaque étape, la perception est infiltrée par des desseins personnels qui engendrent 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 le moi semble gagner en substance » (p. 92-93).

---

dernier implique la conscience et un sujet conscient ; l'ordre de présentation choisi semble donc le plus logique.

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 [120]. 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 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

---

120 Une technique qui pourrait être, et qui est sans doute, utilisée en méditation.

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 [121]. 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, 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

---

121 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.

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.

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

[122]. 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 [123]. Ils ne constituent plus *des relations particulières* entre un sujet ou un auteur et d'autres éléments du mental ou du 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

---

122 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.

123 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.

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 [124]. 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 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 (le soi ou l'âme véritablement existant, notre véritable moi) construisons et entretenons une *image*

---

124 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 .

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).

3. 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) [125]. 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 [126]. 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

---

125 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 théorie des skandhas concerne non seulement la personnalité, mais le monde phénoménal dans son ensemble.

126 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.

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).

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. »[127]

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 ». De fait, on pourrait soutenir que l'âme, étant plus insubstantielle (moins phénoménale) que les skandhas, est plus proche de la vacuité que les skandhas ne le sont. Il y a manifestement

---

127 Présenté intégralement dans *Le Cœur de la Compréhension de Thich Nhat Hanh* (Berkeley, Californie : Parallax Press, 1988).

deux concepts à clarifier : (a) l'âme et (b) la vacuité. De plus, il nous faut (c) examiner leur interrelation.

(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.

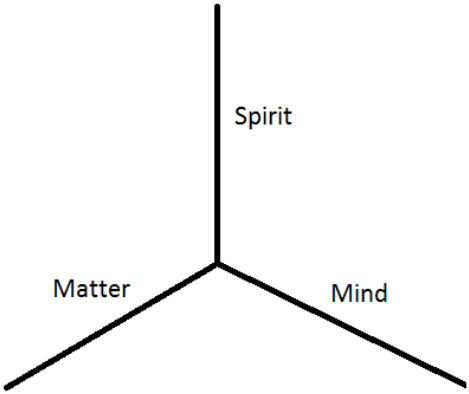
Cela ressort clairement du fait que chacun comprend le mot « soi ». Le bouddhisme admet ce sentiment de soi, mais, de façon absurde et dogmatique, le considère comme « illusoire ». Ayant d'emblée rejeté ce « sens » fondamental (l'intuition) comme non pertinent, il n'est pas surprenant qu'il ne puisse 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 5. 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 [128]. 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

---

128 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.

parler, 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.[129]

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.

---

129 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 [130]. 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

---

130 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* .)

jadis 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 [131].

> « 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 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

131 Dans Conze, encore une fois (p. 195).

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[132] :

> « 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 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

132 Corée, 1158-1210.

> 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…[133]

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 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

---

133 *Classiques du bouddhisme et du zen* , vol. 1. Trad. Thomas Cleary. Pp. 417-419, 424.

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 [134]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 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* .

---

134 Emmanuel Kant (Allemagne, 1724-1804).

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 [135]. 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 *inférence inductive,* à partir d'une recherche infructueuse du positif [136]. Seuls les positifs peuvent être expérimentés. Logiquement, tous les termes négatifs sont nécessairement conceptuels ; la négation est

---

135 Voir mon ouvrage **La logique de la causalité** , chapitre 16.3, pour une réfutation complète.

136 Voir mes *Réflexions* , chapitre 9.

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.

(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 ».

4. 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'*) [137]. Ces deux 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

137 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.

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) [138]. 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 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.

---

138 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.)

RÉFÉRENCES PRINCIPALES

Un trésor de citations juives. Joseph L. Baron, éd. Lanham, MD : Jason Aronson Inc., 1996.

Bodhidharma. *L'enseignement zen de Bodhidharma* . Trad. Red Pine. New York : North Point, 1989.

Brazier, Caroline. *Psychologie bouddhiste.* Londres : Robinson, 2003 .

Bhagavad-Gita, Le Chant de Dieu . Markham, Ont., Canada : Mentor, 1972.

Cheng, Hsueh-li. *Logique vide : bouddhisme Madhyamika à partir de sources chinoises.* Delhi : Motilal Banarsidass, 1991.

Cleary, Thomas, trad. *Méditation taoïste* . Boston : Shambhala, 2000.

Cleary, Thomas, Trad. *Classiques du bouddhisme et du zen* , vol. 1. Boston : Shambhala, 2005.

Conze, Edward, éd. *Écritures bouddhistes.* Harmondsworth, Middlesex : Penguin, 1959.

Dalaï Lama, Sa Sainteté. *Transformer l'esprit* . Londres : Thorsons , 2000.

Encyclopædia Britannica . Édition Deluxe 2004 (CD-Rom).

Gibran, Khalil. *Le Prophète* . Londres : Heinemann, 1972.

Guenther , Herbert V. *La philosophie bouddhiste : théorie et pratique.* Harmondsworth, Middlesex : Penguin, 1972.

Hume, David. *Traité de la nature humaine* . Projet Gutenberg (texte électronique sur Internet).

Hsing , Yun. *Lotus dans un ruisseau.* Trad. Tom Graham. Trumbull, CT : Weatherhill , 2000.

Mu Soeng. *Le Sutra du Diamant : transformer notre façon de percevoir le monde* . Boston : Wisdom, 2000.

Nhat Hanh, Thich. *Le Cœur de la Compréhension.* Berkeley, Californie : Parallax, 1988.

Suzuki, Shunryu. *L'esprit zen, l'esprit du débutant.* New York : Weatherhill , 1970.

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 le site : www.TheLogician.net.

Le livre « The Self » peut être lu gratuitement en ligne à l'adresse suivante : www.avisiontheself.bravesites.com.

Pour toute question ou commentaire, vous pouvez contacter Avi Sion à l'adresse suivante : avi-sion@thelogician.net

ISBN : 978-1495972089