

# NAGARJUNA

Par Anne Sobiecki,

Actes des Journées Académiques de philosophie, Académie de Guyane, Janvier 2024

## Biographie mythologique et réelle

Premier penseur d'importance du bouddhisme (fondé au VI<sup>e</sup> siècle av J-C.), Nagarjuna serait né aux alentours du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère. La longévité exceptionnelle qui lui est prêtée de plus de 600 ans laisse toutefois penser que son nom aurait été porté par de nombreux moines. La légende s'empare de cette longévité en le faisant séjourné dans le royaume des *Naga* (d'où son nom naga-arjuna, celui qui subjugue, domine les *naga*, les serpents mythiques, gardiens des trésors de la nature dans le monde souterrain). Ces *Naga*, ayant pris forme humaine pour suivre ses enseignements, lui proposèrent de séjournier dans leur monde dès lors qu'ils furent découverts. Ils lui transmirent alors les *Prajnaparamita-sutra* pour qu'il les transmette à son tour aux hommes. (*Prajnaparamita sutra* signifie stances de la perfection de la sagesse, j'y reviendrai. Un mot toutefois en avant-goût, elles furent enseignées par la Bouddha lui-même au pic des vautours à une poignée de disciples reconnus pour leur intelligence, cet enseignement étant alors considéré comme trop difficile pour le commun des mortels puisqu'établissant la doctrine de la Vacuité.). Mais le temps s'écoulant différemment dans le monde souterrain, 600 ans étaient passé quand Nagarjuna revint.

On connaît très peu la vie réelle de Nagarjuna. Il serait né dans une famille de Brahmanes dans l'Andhra Pradesh, ce qui explique l'usage du sanskrit dans ses textes, langue réservée aux lettrés, et non du pali, langue du peuple, (à noter que les enseignements du Bouddha sont en Pali). Entourée de légendes, comme la prophétie selon laquelle il mourrait à 7 ans, destin tragique qui lui fut évité par la récitation d'un mantra, ce qui le conduisit à étudier à l'université de Nalanda dans le Bihar, on ne sait finalement rien de son existence. Il est dit alchimiste, médecin, moine, philosophe plus sûrement. Il est le fondateur de l'école du Madhyamaka, l'école de la voie du milieu. Cette dénomination a une double origine qui demande un détour par une très brève histoire du Bouddhisme. (Contexte du bouddhisme VS brahmanisme – atman, moksa)

Avant tout, le bouddhisme n'est pas une religion au sens strict du terme puisque tous les courants, anciens comme présents, rejettent l'idée d'un être suprême, créateur du monde. Il s'agit avant tout d'une voie à suivre pour atteindre l'éveil, soit la cessation de la douleur, de la souffrance, souffrance née de la soif, du désir. C'est donc bien plutôt une pratique, une spiritualité et une philosophie qui va s'appuyer sur certains textes et symboles pour atteindre cet éveil. Le fondateur reconnu par toutes les écoles et courants bouddhiques est Siddhartha Gautama, le Buddha (ce qui signifie l'éveillé), qui vécut au VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Cette appellation de Buddha n'a aucune connotation religieuse a priori.

Fils de prince, il connut dans un premier temps l'opulence et la richesse, le plaisir des sens. Il fut d'ailleurs marié et eut un enfant. Mais rencontrant la souffrance (un vieillard, un

malade et un cadavre), il abandonna palais, richesse et famille pour chercher un moyen de sortir de cette souffrance à laquelle semble nous condamner l'existence humaine. Il s'engage alors dans la voie de l'ascétisme, qu'il pratiqua un long moment. Il se rendit cependant compte, aux portes de la mort, que cette voie infligeait aussi des souffrances et ne l'avancait pas dans la connaissance du monde et de la fin de la souffrance. Il renonça à cette pratique. Cette double renonciation est le cœur de la voie du milieu dans le bouddhisme initial. Ni un excès de plaisir, ni un excès d'ascèse. Il faut se tenir sur la ligne de crête, étroite, pour éviter la souffrance. Nagarjuna, en fondant son école du Madhyamaka, s'inscrit dans cette recherche de la juste voie, refusant tout excès, mais en lui conférant une profondeur métaphysique inédite. La seconde origine du Madhyamaka vient du fait que, comme toute doctrine qui s'étend, le bouddhisme a rencontré les cultures locales qui modifient les pratiques et les convictions. On compte de très nombreuses écoles bouddhiques aussi variées que le tantrisme ou le bouddhisme zen, mais trois principales sont à retenir.

Le Hinayana, le petit véhicule, pratiqué principalement en Asie du sud-est. Il ne reconnaît que le Canon Pali, soit les sermons attribués au Bouddha lui-même. C'est le bouddhisme le plus ancien. Le moi est impermanent et n'a aucune réalité, bien que les phénomènes en aient une. Sortir de la souffrance, c'est sortir de l'illusion d'un moi souffrant qui veut s'approprier les choses du monde.

Le Mahayana, le grand véhicule, le plus répandu. Au fil de l'histoire, il gagna la Chine, la Corée, le Japon. Il reconnaît, en plus du canon Pali, les textes ultérieurs, jugés par certains trop difficiles d'abord pour les peuples de l'époque. L'impermanence et l'absence de réalité touche l'ensemble des phénomènes. L'illusion est alors celle des phénomènes eux-mêmes.

Le Vajrayana enfin, qui est principalement pratiqué au Tibet, au Népal et en Mongolie, ainsi qu'au Bhoutan. C'est un bouddhisme beaucoup plus ésotérique, parfois appelé « véhicule secret » qui repose sur l'union de la sagesse et de la compassion, au-delà de l'existence et de la non-existence des phénomènes.

À nouveau, Nagarjuna refusa l'alternative entre les écoles de pensée et fonda la sienne, « au milieu », rejetant l'affirmation ET la négation de l'existence du réel. Il sort alors d'une pratique du bouddhisme pour l'ancrer dans une connaissance qui devient libératrice. Il reste cependant traditionnellement rattaché au Mahayana du fait de sa théorie de la vacuité.

#### Quelques éléments du Bouddhisme pour pouvoir appréhender la pensée de Nagarjuna.

- Le sermon de Bénarès, les quatre nobles vérités.

Schéma médical qui n'est pas sans rappeler Épicure. Diagnostic, étiologie, pronostic et remède.

Diagnostic, tout est douleur et instabilité. Naissance, vieillesse, maladie, mort, union avec ce que l'on déteste, désunion avec ce que l'on aime. Même un temps de bonheur n'est pas sans tâche puisque nous souhaitons sa prolongation que l'on sait pourtant nous fuir. Nait alors la déception et c'est ceci qui est douleur. Comme le dit Guy Bugault, « la déception de la douleur et la douleur de la déception ».

Étiologie, la soif est l'origine de cette douleur. Trsna, entendue comme prototype du désir. Soif du plaisir (notamment sexuel), soif d'exister et de durer, soif également de ne plus exister. Une lecture psychanalytique, féconde, peut y voir les composantes pulsionnelles du Ca, *eros* et *thanatos*. Cette soif nous condamne à passer d'un objet de satisfaction à un autre, in fine à subir la loi du karman et du samsara, le flux des existences et des transmigrations. Cette soif n'a pas d'origine extérieure à elle-même, elle est à elle-même sa propre cause. Le bouddhisme ne reconnaît en effet ni dieu créateur, ni cause première. L'absolu est absent et tout est circulaire ou relatif. Pronostic, il faut rechercher l'arrêt de ce cercle vicieux de la soif et de la douleur. Remède, mettre en œuvre la médecine bouddhique, que je résume ici en moralité (*sila*), concentration (*samadhi*) et discernement (*prajna*). La pratique de rituel est clairement dénoncée comme illusoire, tendant à nous déresponsabiliser de nos actes individuels. Or le bouddhisme est une philosophie de l'acte et de la responsabilité. Ce que nous devenons dépend de nos actions.

Arrêtons-nous un instant sur la *prajna* que l'on retrouve dans les textes de Nagarjuna. On traduit habituellement ce mot par sagesse. Mais dans notre vocabulaire occidental, on entend plutôt à la fois la prudence, la modération, mais aussi une certaine forme d'érudition. On pourrait plutôt traduire ici ce mot par sagesse ou discernement. La *Prajna* est froidement discriminatrice ; elle peut s'appuyer sur les enseignements, ce qui revient au côté théologique ; peut réfléchir sur ces enseignements, ce qui revient à déployer le côté philosophique ; mais elle peut aussi être dans une forme d'intuition spontanée et totale qui la détache de l'intelligence, puisque ni moralité ni intelligence ne sont le but de la pratique bouddhique. Il s'agit de distinguer les différents éléments dans ce qui nous paraît être un réel continu. Chacun de ces éléments, des « points-instants » pour reprendre l'expression de Guy Bugault, est lui-même inconsistant, évanescent, un peu comme la physique moderne peut nous l'apprendre sur la constitution de la matière. Saisir cette évanescence est le propre de la *prajna* et le but de la méditation bouddhique, qui dissout toute réalité et tout moi constituant cette réalité. Le discontinu fondamental du réel est recréé comme un continu par notre appropriation. C'est pourquoi le réel est compris comme illusion ou travail de l'imagination et que sa vérité est vacuité.

L'école du Milieu est précisément celle qui rejette toute forme de réalité empirique.

- Le second point important à comprendre dans le bouddhisme pour saisir Nagarjuna est l'idée de coproduction conditionnée. Il s'agit d'une des premières formulations formelles de la loi de la causalité. Chaque occasion (humaine dans un sens anthropologique ou physique dans un sens cosmologique) est à la fois cause et effet. Voici sa formulation :

« *Quand ceci est, cela est ;  
Ceci apparaissant, cela apparaît.  
Quand ceci n'est pas, cela n'est pas ;  
Ceci cessant, cela cesse.* » (Majjihima-nikaya, III, 63)

Cela peut paraître assez obscur, mais signifie surtout que tout est interdépendant et que la chose en-soi n'existe pas. Toute chose est relative à une autre. Cette loi de la causalité est celle de notre condition ignorante qui nous lie au réel de façon cyclique.

De l'ignorance naît une tendance à agir, qui provoque une conscience embryonnaire, conditionnant elle-même un composé psychosomatique. Celui-ci conditionne la perception sensorielle et l'organe mental qui conditionnent à leur tour le contact entre l'objet et les sens. Ce contact conditionne la sensation affective qui conditionne la soif. La soif conditionne l'appropriation, le moi. Le moi conditionne l'existence et le devenir qui conditionne la naissance, la vieillesse et la mort. Cette dernière conditionne l'ignorance. Le cycle se répète sans fin. Il est le cadre dans lequel nous comprenons toute chose, un cadre trompeur et fallacieux, une construction à déconstruire. La véritable liberté, le véritable but du bouddhisme est d'en dénouer les maillons, ce que l'on nomme alors nirvana. Notre raison et notre intelligence nous conduisent à la fois à comprendre le mécanisme du réel et l'existence humaine et à nous détacher de cette servitude.

### Spécificité de l'école madhyamaka

École avant tout savante, logique et rationnelle. Le bouddhisme ancien (hinayana) déconstruisait l'ego mais conservait la réalité dans les éléments fondamentaux. Le problème se pose alors ainsi pour l'école Madhyamaka. Comment, pourtant, conserver la réalité de quoi que ce soit de ces éléments (les dharma) si l'on accepte la coproduction conditionnée ? Soit les éléments sont à eux-mêmes leur propre essence, et l'on ne peut alors rendre compte de leur relation, soit ils n'ont de réalité que relationnelle, chacun étant alors proprement inconsistant, mais le devenir est alors rendu possible par la relation elle-même.

On aboutit à une antinomie entre le devenir et les natures propres. C'est le sens de la vacuité. Elle n'est pas néant, mais relativité universelle, absence de nature propre. Ce n'est donc pas un nihilisme, une échappée vide, mais une réfutation par l'absurde. Ce n'est pas une vacuité ontologique, mais logique. Il s'agit de dénoncer le vide de quelque chose (de sens, entre autres), et non d'énoncer le vide, ce qui serait déjà une prise de position, établir quelque chose, et donc un non-sens.

*« C'est la co-production conditionnée que nous entendons sous le nom de vacuité. C'est là une désignation métaphorique, ce n'est rien d'autre que la voie du milieu » (MK, 24,18)*

### Les stances du milieu par l'excellence (Mulamadhyamika-karika)

447 *karika* de 32 syllabes, distribués en 27 chapitres. Chaque chapitre se propose de faire l'examen analytique et critique d'une notion, commune dans les écoles bouddhiques, mais aussi dans nos réflexions philosophiques occidentales pour certaines (comme le mouvement, le moi, le temps). Est-ce que cette notion tient ? Voilà l'enjeu des *karika* dans une dispute dialectique avec les adversaires de son temps (autres écoles bouddhiques ou logiciens brahmaniques). Chaque *karika* repose sur deux principes, une rigueur logique et formelle et un recours à l'expérience comme possibilité ou impossibilité. Pour cela, Nagarjuna a recours à trois procédés logiques principaux (il s'agit de réfuter la thèse de l'adversaire, je le rappelle) :

- L'impossibilité logique (exemple, le fils d'une femme stérile)
- L'impossibilité réelle (exemple, une ville dans le ciel)
- La non-existence (exemple, un marteau en poils de tortue)

La discussion repose donc ainsi sur deux piliers principaux, montrer et démontrer ; démontrer la validité du raisonnement et montrer la présence ou l'absence de référent réel. À souligner que Nagarjuna n'établit pas ici un traité sur la vacuité, mais répond à des adversaires et suit donc leur chemin dialectique. On retrouve ici l'absence, le ni ni, ni affirmation de l'existence, ni négation de l'existence (ou affirmation de la non-existence). Exemple du chapitre 2, le mouvement, et plus précisément la marche.

Afin de le définir, son adversaire commence par distinguer 3 mouvements, le mouvement déjà effectué (l'espace parcouru), le mouvement non encore effectué (l'espace à parcourir) et le mouvement actuel (l'espace en train d'être parcouru). Il continue en distinguant également le mouvement lui-même (la marche), celui qui produit le mouvement (le marcheur) et le trajet (l'espace), soit l'action, l'agent et l'objet visé par l'action.

Nagarjuna objecte que mouvement passé et à venir n'ont pas ou plus d'existence. Ce n'est donc pas dans ces deux temps que l'on peut définir ou trouver le mouvement. Reste le mouvement présent, qu'il n'épargne pas non plus. En effet, dire que le mouvement est le mouvement actuel, c'est tenter de définir le mouvement par lui-même, doubler la nature propre de celui-ci. C'est attribuer le mouvement au mouvement. Ce qui revient à une tautologie absurde. Ou alors, ce serait imaginer un premier mouvement (actuel) et un second mouvement (la nature propre du mouvement) qui pourtant font un. Cela imposerait d'imaginer un marcheur et un autre marcheur (idéal peut-être) pour la même marche. C'est à nouveau absurde et contraire à toute logique. Nagarjuna renforce son argumentation en montrant d'ailleurs que marcheur et marche sont indissociable (pas d'action sans agent). On ne peut donc pas dire « le marcheur marche », car ce serait hypostasier un marcheur sans marche ou une marche sans marcheur (ne serait-ce qu'un bref instant).

La suite de sa contestation revient sur l'idée même de temps. Où et quand commence le mouvement ? Cela est impossible à trancher et donc rend inopérante l'idée de mouvement actuel et même de toute distinction temporelle du mouvement.

Ne s'avouant pas vaincu, son adversaire avance l'argument du contraire, à savoir : le mouvement existe parce que son contraire, le repos, existe. Nagarjuna, sans s'étendre davantage, montre que la tautologie ou la scission valables pour le mouvement l'est également pour le repos et rend donc cet argument non recevable.

On est tenté alors de donner un sens ontologique à la réfutation de Nagarjuna, à savoir que, finalement, rien n'existe, pas même le mouvement. Mais ce serait mal comprendre le but de la réfutation. La construction logique de la réfutation vise avant tout à montrer que, bien qu'utiles au niveau pragmatique afin de distinguer les phénomènes du monde, les distinctions que l'on opère n'ont en réalité aucune nature propre et ce serait une illusion que de le croire, un piège pour notre esprit. La relation que nous établissons n'est en fait qu'un mirage de notre imagination. Le phénomène est là, mais n'a pas de nature propre. (ni, ni)

Toute prudence conservée, je crois que l'on peut rapprocher cette pensée de Hume, à la fois dans sa contestation d'un moi substantiel et dans sa critique de la confusion entre causalité et conjonction.

*« Je ne parviens jamais, à aucun moment, à me saisir moi-même sans une perception et je ne peux jamais rien observer d'autre que la perception. » Traité de la nature humaine, I, IV, 6*

*« Un événement en suit un autre ; mais nous ne pouvons jamais observer aucun lien entre eux. Ils semblent être en conjonction, et non en connexion. Et comme nous ne pouvons jamais avoir l'idée d'une chose qui ne parut jamais à nos sens externes ou à notre sens interne, la conclusion nécessaire est, semble-t-il, que nous n'avons pas du tout d'idée de connexion ou de pouvoir et que ces mots n'ont absolument aucune signification quand on les emploie dans les raisonnements philosophiques ou de la vie courante. » Enquête sur l'entendement humain, IV, 2*

L'idée d'habitude que l'on trouve chez Hume pour créer notre idée de la causalité, habitude non fondée en raison, ressemble à la dimension pragmatique que Nagarjuna donne aux phénomènes. Nous avons coutume de pourvoir les phénomènes d'une nature propre, distinctive, établissant leur existence et leurs relations. Pourtant, à bien y réfléchir, cette coutume ne vaut que par sa répétition et n'est qu'illusion. Dès lors que l'on s'attarde sur ces phénomènes et sur leurs relations, ils perdent toute substantialité, ils s'inscrivent alors dans un flux, celui des impressions sensibles pour Hume, celui de l'illusion pour Nagarjuna. C'est une autre manière de comprendre la coproduction conditionnée, une causalité qui n'en est en fait pas une.

Cette question de la nature propre des choses, d'une essence, est précisément celle de la vacuité. Le monde bouddhique réfute l'idée de substance et propose un monde de l'impermanence. Toute chose étant produite par autre chose, toute chose est un événement et non, justement, une chose. Cette production d'événement n'est pas cependant une production d'essence ou de nature propre (*svabhava*). Il s'agit bien d'une causalité, toujours à l'œuvre, mais non en tant qu'événement effectivement produit, mais en tant que Loi, un principe donc qui échappe à la chose elle-même. En tant qu'un événement est lié, conditionné à un autre, il n'existe pas en propre et s'écoule dans le temps. On comprend alors mieux la vacuité, non comme néant, mais comme absence d'existence propre, de nature propre. On peut ainsi reprendre les quatre nobles vérités du sermon de Bénarès.

1 – tout est souffrance

2- parce que tout est impermanence

3 – Tout est impermanence parce que tout est coproduit en fonction de condition, de la Loi

4 – donc tout objet ou sujet du devenir perd toute substance.

Ce n'est donc pas un nihilisme au sens où il n'y a pas rien (expression étrange...), mais vacuité, au sens où tout transite, ni être, ni non-être, ni substance ni néant, mais impermanence, c'est-à-dire la voie du milieu. Le phénomène n'existe que dans une

compréhension pragmatique, quotidienne et dans le langage pour les désigner, bien que les mots ne renvoient à aucune réalité intrinsèque. (pb de la détermination du vide. Le vide est...)

### Nagarjuna et Aristote

En tant que lecteurs occidentaux, notre schème de compréhension des questions logiques et métaphysiques s'appuie sur l'héritage d'Aristote transcrit dans sa Métaphysique et les secondes analytiques. J'en redonne rapidement les bases.

Le principe de contradiction. Méta, Γ, 3. Aristote souligne ici que c'est « évidemment », « le plus certain ». Se revendiquant du bon sens, et nous l'ayant transmis, une chose ne peut pas être et ne pas être en même temps, de même qu'elle ne peut posséder et ne pas posséder un attribut en même temps, sous le même rapport. Par exemple, une robe ne peut être en même temps ne pas être une robe et être rouge et bleue au même endroit, bien qu'elle puisse être rouge et bleue alternativement.

Aristote ajoute que ce principe est nécessaire pour « parer à des difficultés logiques », « comme certains croient qu'Héraclite le dit ». Aristote semble ici, plus encore qu'affirmer des principes, s'inscrire dans la même démarche que Nagarjuna, à savoir se heurter à des contradicteurs et établir les règles à la fois d'un discours vrai et d'une position vraie sur le réel.

Le principe de tiers exclu. Méta, Γ, 7. Les propositions, les jugements ne peuvent qu'être vrais ou faux, mais il est absurde de penser qu'un jugement peut être à la fois vrai et faux ou ni vrai ni faux. On pourrait objecter, et Aristote prend d'ailleurs cet exemple, qu'il y a des intermédiaires réels, comme le gris est intermédiaire entre le blanc et le noir. Mais le gris est gris, ce n'est pas un non-blanc. Or tout changement se fait d'un contraire à l'autre. On peut donc avoir un changement d'un non-blanc en blanc, mais non d'un non non-blanc en blanc. Le gris ne devient pas autre chose que lui-même. Il est une autre substance et non l'intermédiaire entre deux substances.

Le principe d'identité. Méta, Γ, 4. Bien que non formulé comme principe de logique, l'identité est sous-jacente en tant que principe dans le discours d'Aristote. Le principe de non-contradiction suppose en effet que l'objet du discours soit un. Mais chez Aristote, contrairement à Nagarjuna, cette unité devient une unité substantielle ou ontologique.

Il est cependant notable que nos deux auteurs exigent de leurs opposants qu'ils ne se contredisent pas eux-mêmes, de la même façon qu'ils se contraignent eux-mêmes à leurs propres règles, et que cette exigence se déroule à la fois sur le plan logique et sur le plan existentiel. Mais là où Aristote énonce clairement les principes de la discussion, les principes logiques, Nagarjuna en fait usage sans jamais les formaliser. Qu'en est-il de la comparaison entre les deux logiques ?

Tous deux proposent ou utilisent des principes à la fois logiques et existentiels pour confondre leurs contradicteurs, mais là où Aristote, avec le principe d'identité, entre dans une ontologie (la quiddité de la chose étant nécessaire pour que la pensée et la discussion soit

possible), Nagarjuna reste sur le plan logique et strictement existentiel. Les phénomènes se produisent (*bhava*) mais n'engagent pas une ontologie ou une nature propre (*svabhava*). Leurs rôles s'inversent donc presque. Aristote se fait le chantre du bon sens quand Nagarjuna semble soutenir des positions intenable.

En tête de ces positions intenable vient le principe d'identité. Nagarjuna se tient à la stricte parole du Buddha, la voie moyenne, ni « il y a », ni « il n'y a pas ». Mais le principe d'identité est intimement lié au principe de non-contradiction.

Le principe de non-contradiction semble définitivement séparer nos deux philosophes. (Méta, Γ, 4, 1008b) Pourtant, Nagarjuna accorde une place essentielle au phénomène. Il est ce par quoi on peut comprendre l'illusion d'une nature propre et ainsi atteindre le nirvana, c'est-à-dire, sortir du cycle. Il n'y a donc pas contradiction entre persistance du phénomène et absence d'ontologie. Du point de vue de la logique formelle, Il en est tout autrement. Guy Bugault recense 140 situations fonctionnant sur le principe de non-contradiction sur les 447 *karika*. On peut en conclure que cette règle du discours et de la chose permettant le discours, est nécessaire pour savoir de quoi on parle sans pourtant engager une nature. Disons que chez Nagarjuna, il y a une effectivité qui se passe de la réalité et se soumet, logiquement et existentiellement au principe de non-contradiction.

Le principe du tiers-exclu est plus difficile à cerner. Par définition, un tenant de la voie du milieu semble appartenir à ce tiers. Nagarjuna refuse l'enfermement dans des contraires. Mais le milieu en question reste vide. Il n'est donc pas par lui-même une troisième solution. Réfuter quelque chose ne signifie pas que le contraire est vrai. La troisième alternative serait alors le silence. Ce silence n'est pas celui de la lâcheté ou de l'indécision, mais celui de l'absence de réponse parce que la question est finalement dénuée de sens, absurde.

La principale différence entre nos deux auteurs tient cependant à la finalité de leurs projets. Aristote cherche à résoudre un problème de connaissance. Nous sommes dans l'ordre strictement spéculatif. Nagarjuna, au contraire, a un but sotériologique. Il s'agit d'atteindre le nirvana et la logique qui se déploie dans les *madhyamaka-karika* n'a d'autre dessein que de l'atteindre.

### Conclusion

La pensée occidentale comprend souvent la vacuité comme le vide, le rien, le néant, taxant un peu hâtivement la pensée indienne de nihiliste, engageant alors un fatalisme qui se ressent dans sa structure politique. Lire Nagarjuna, c'est au contraire comprendre que la vacuité ne nie rien, n'affirme rien. C'est un dépassement de la dualité à laquelle nous sommes habitués depuis Aristote. Ce dépassement n'est pas non plus celui que Hegel met en place dans sa dialectique, une affirmation qui repose sur le travail du négatif, (ni, ni), mais un dépassement dans l'impermanence du phénomène, dans le discernement de la vérité au-delà de l'apparence des phénomènes. La sensibilité, la perception ne sont que des pièges de l'esprit, de même que le moi qui pense être le siège de ces perceptions ouvrant sur une compréhension de la nature des choses. La vérité bouddhique, si difficile à cerner, est qu'il n'y a justement que cette apparence et que le moi, la nature des choses sont évanescents.



Un dernier mot peut-être sur la réception de la philosophie indienne en Europe qui s'effectua dans le courant du XIXe siècle, notamment avec Schopenhauer et Nietzsche, mais aussi avec Köppen et Taine.

Celui qui, mû par une sorte de désir énigmatique, s'est, comme moi, longtemps efforcé de méditer le pessimisme jusque dans ses profondeurs, de délivrer celui-ci de son étroitesse et de sa niaiserie mi-chrétienne, mi-allemande, car c'est sous cet aspect qu'il nous est apparu en dernier lieu durant ce siècle, je veux dire sous forme de philosophie schopenhauerienne. Celui qui a véritablement considéré une fois, sous tous ses aspects, avec un œil asiatique et superasiatique la pensée la plus négatrice qu'il y ait au monde — cette négation de l'univers par delà le bien et le mal, et non plus, comme chez Bouddha et Schopenhauer, sous le charme et l'illusion de la morale — celui-là s'est peut-être ouvert ainsi les yeux sans le vouloir précisément, pour l'idéal contraire, pour l'idéal de l'homme le plus impétueux, le plus vivant, le plus affirmateur qu'il y ait sur la terre, de l'homme qui n'a pas seulement appris à s'accommoder de ce qui a été et de ce qui est, mais qui veut aussi que le même état de choses continue, *tel qu'il a été et tel qu'il est*, et cela pour toute éternité, criant sans cesse « *bis* », non seulement pour soi, mais pour la pièce tout entière, pour tout le spectacle, et non seulement pour un pareil spectacle, mais au fond pour celui qui a besoin de ce spectacle et le rend nécessaire, parce qu'il a toujours besoin de lui-même et qu'il se rend nécessaire. — Comment ? Ceci ne serait-il pas — *circulus vitiosus deus* ? — (Par-delà le Bien et le Mal, §56)

Nietzsche, comme tous les philosophes de son temps, comprend le bouddhisme avant tout comme pessimisme et comme nihilisme. La misère de notre condition, certes communément partagée par tous les hommes indépendamment de notre appartenance de classe, fait rêver le bouddhiste que ce monde n'est qu'illusion et d'un même mouvement, affirme sa misère et nie le monde. Cette erreur s'appuie pourtant sur une compréhension parfois fine des principes bouddhiques. (lecture Taine p113)

La coproduction conditionnée est ici bien comprise, mais, si Taine a bien compris la « double mise à l'écart [...] de l'affirmation et de la négation » pour reprendre les termes de Roger Pol-Droit dans son article « la faiblesse bouddhiste selon Taine », nombre de philosophes n'y ont vu que le néant, l'absence d'essence et une destruction métaphysique.

Anne Sobiecki