

Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss
journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 18 (1958)

Artikel: La philosophie bouddhique de la vacuité

Autor: May, Jacques

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-883327>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

La philosophie bouddhique de la vacuité

*par Jacques May**

Dans l'ensemble varié et complexe de la philosophie indienne, une première distinction s'impose entre la pensée d'inspiration brahmanique et non brahmanique. Est brahmanique tout ce qui reconnaît, fût-ce indirectement ou même implicitement, l'autorité des Veda: ainsi les six systèmes «classiques»¹, et certaines spéculations grammaticales, esthétiques, médicales, politiques, etc. Parmi les courants de pensée soustraits à l'autorité des Veda, il faut citer la philosophie jaina, les doctrines «matérialistes» ou «nihilistes», et surtout la pensée bouddhique tout entière.

Dès l'aurore de son existence, le bouddhisme inspire une réflexion philosophique fort active. On sait que, dans son devenir historique, le bouddhisme a revêtu, sommairement, trois formes: celle que l'on appelle bouddhisme ancien ou bouddhisme du Sud; puis la forme du Mahâyâna («grand véhicule», «grand moyen de progression») ou bouddhisme du Nord, dont les sectateurs taxaient le bouddhisme ancien de Hînayâna, «moyen de progression inférieur» ou «limité»; enfin le bouddhisme tantrique. La philosophie du bouddhisme ancien est très développée; elle est avant tout scolastique, débrouillage des textes canoniques, classification des éléments du réel et de la discipline bouddhique. Le Mahâyâna inspirera de vastes constructions systématiques, plus indépendantes des enseignements canoniques.

La première en date est précisément la doctrine que je vais tenter de vous présenter. Elle est connue sous le nom de *Mâdhyamika*, «système du milieu». L'initiateur en fut Nâgârjuna (II^e siècle ap. J.-C.), un ancien brahmane passé à l'hérésie, qui exposa les principes d'une nouvelle interprétation des textes, en une série d'environ

* L'article ci-dessous reproduit une communication présentée à la Société vaudoise de philosophie, le 14 février 1958.

¹ Mîmâmsâ, Vaiçeshika, Nyâya, Sâmkhya, Yoga, Vedânta.

400 strophes (*sûtra*). Il eut pour disciple et continuateur Âryadeva; puis l'école se divise et subit quelque éclipse jusque vers la fin du VI^e siècle, où Candrakîrti lui apporte un lustre nouveau et compose notamment un commentaire sur le traité de Nâgârjuna, la *Prasannapadâ*, qui est resté fondamental et classique. Au VIII^e siècle, Çântideva clôt la série des grands docteurs Mâdhyamika; il imprègne de ferveur religieuse une doctrine jusqu'alors fortement éristique et dialectique. Après Çântideva, la doctrine poursuit son évolution en se syncrétisant avec des courants de pensée voisins; elle s'implante fermement au Tibet où la philosophie Mâdhyamika constituait naguère encore la doctrine officielle du bouddhisme lamaïste; elle a moins de succès en Chine et au Japon où les sectes qu'elle inspire déclinent assez rapidement.

Pour exposer le système Mâdhyamika, il me sera nécessaire de remonter à la spéculation bouddhique ancienne. C'est en effet un des paradoxes de cette doctrine, que de n'offrir presque aucun contenu positif: elle se réduit en majeure partie à une critique des doctrines antérieures. En effet, le Mâdhyamika hérite d'une philosophie en équilibre instable. La scolastique du bouddhisme ancien est avant tout une analyse des données du réel. Cette analyse, le Mâdhyamika en restituera l'exposé synthétique; nous verrons par la suite sous quel biais, et le sort qu'il fait à la Weltanschauung ainsi constituée. Disons pour le moment que la doctrine du bouddhisme ancien apparaît comme un pluralisme très poussé, et présenté sous la forme d'un catalogue des éléments principaux de la réalité, appelés *dharma*, «ce qui supporte». Un tel pluralisme explicite très bien la tendance à l'émiettement du réel qui est une des constantes de la pensée bouddhique, et que le Mâdhyamika poussera jusqu'à ses extrêmes conséquences. Cette tendance a notamment une signification pratique: il s'agit de dissoudre la concrétion artificielle que l'on nomme *âtman*, «substance personnelle»: car c'est l'attachement à l'*âtman* qui occasionne la succession des existences.

Le bouddhisme ancien envisage donc un *âtman* non réel, constitué par une pluralité de *dharma*, qui, eux, sont réels, mais d'une réalité déjà menacée: ils possèdent bien une identité à eux-mêmes, mais elle est aussi fugitive que possible: les *dharma* ne durent qu'un instant, sont évanouissants; ils agissent les uns sur les autres, s'influencent, se groupent et se dissocient selon la loi de causalité; ils se situent donc à mi-chemin entre la substance qui existe par elle-même et le

phénomène qui n'existe que par ses relations. Privés de tout contenu stable, ils ne méritent plus le nom de substances; mais ils restent encore des essences (*bhâva*), puisqu'ils gardent une identité, une forme propre.

Dans sa *Prasannapadâ*, Candrakîrti désigne beaucoup plus souvent les éléments de la réalité par le terme de *bhâva* que par celui de *dharma*. Le sanscrit possède deux racines pour désigner la notion d'être. L'une, la racine AS- (*ἔστί*, est), désigne l'être sous son aspect stable, substantiel; l'autre, BHÛ-, «être» ou «devenir» (grec *φύω*), désigne l'être en changement et devenir perpétuel. C'est d'elle que dérive *bhâva*: en conformité avec la tendance irréaliste déjà présente dans le bouddhisme ancien, le Mâdhyamika insiste sur l'aspect inconsistant des *dharma*. Bien plus, il les fera littéralement éclater, en dénonçant l'antinomie qu'ils contiennent. Si les données du réel ont une spécificité, une autonomie, comment peuvent-elles être liées causalement? Cantonnées chacune dans son altérité, elles ne sont susceptibles d'aucune relation. Or, la loi de causalité est la loi fondamentale de la pensée bouddhique; elle régit la rétribution des actes, base de la morale. Faut-il donc, pour sauver causalité et rétribution, renoncer à l'essentialité des données? Peine perdue: car si les données perdent le peu d'essentialité, d'autonomie, d'identité à elles-mêmes qu'elles possèdent, toute détermination disparaît, tout se confond avec tout, et la loi de causalité s'effondre dans le chaos avec les entités qu'elle reliait entre elles.

Ainsi, la critique mâdhyamika dénonce l'irréalité des *dharma* eux-mêmes, en plus de celle de l'*âtman*. Ce radicalisme paraît conduire tout droit aux plus graves conséquences: aussi bien qu'une cristallisation substantielle ou qu'un indéterminisme absolu, un irréalisme radical va supprimer la rétribution, non plus par subversion de la causalité, mais par défaut de support: la rétribution ne perd plus son essence, mais sa substance même, et dès lors on tombe dans le nihilisme immoraliste de certaines écoles philosophiques. Ce danger, les Mâdhyamika, aussi bien que leurs adversaires, le perçoivent clairement: et ils ne mettent pas moins d'énergie à se défendre d'être nihilistes, que leurs adversaires à les en accuser.

En fait, l'accusation ne tient que si l'on considère exclusivement la position du Mâdhyamika à l'égard du monde empirique, de la réalité d'expérience quotidienne, soit prise telle quelle, soit soumise déjà à l'élaboration première que constitue la scolastique du Petit

Véhicule. L'importance que le Mādhyamika confère à la dissolution de la réalité empirique, la minutie avec laquelle il reprend chaque *dharma* ou catégorie de *dharma* du Petit Véhicule pour démontrer son inconsistance, maintient l'attention dans cette direction et fait négliger la différence du point de vue entre Mādhyamika et nihiliste. Mais un examen plus approfondi permet de la saisir et de la préciser. Le nihiliste considère exclusivement la réalité empirique, et lui dénie catégoriquement toute réalité et toute valeur. Le Mādhyamika, lui, reconnaît l'existence d'une double réalité et d'une double vérité, qu'il appelle «réalité» et vérité «de surface» (littéralement d'«enveloppement») d'une part, réalité et vérité «absolue» d'autre part². Il ne fait que se conformer en cela à la tradition bouddhique, qui de tout temps a opposé le *samsāra*, «transmigration», qui désigne au fond l'ensemble du monde empirique, et le *nirvāna*, «extinction»: ce terme assez mystérieux, et dont l'interprétation a exercé la pensée bouddhique tout au long de son histoire, désigne l'état du monde et, dans le monde, du Bouddha lui-même, après l'Eveil (*bodhi*). Le Mādhyamika reprend l'opposition et va l'élaborer d'une manière originale: c'est là l'apport positif du système.

Si le Mādhyamika anéantit ainsi la réalité de surface ou la transmigration, c'est en vertu d'une exigence d'absolu. Cet absolu ne peut se trouver que dans le *nirvāna*: la réalité de surface, en tant que telle, ne comporte pas d'absolu. Et pourtant, le *nirvāna* ne saurait être pure transcendance, puisque l'ascète bouddhique le réalise à partir du *samsāra*. Problème classique, mais qui prend dans le bouddhisme une tournure toute particulière, du fait de ses tendances fortement négativistes. Il ne faudrait pas se représenter le *nirvāna* comme un Absolu positif à la manière du *brahman* de la spéculation indienne orthodoxe ou de l'Un plotinien, comme un Absolu auquel les êtres finis participeraient en quelque manière. Il est vrai que le *nirvāna* est un *ens realissimum*; mais cet extrême de réalité consiste exclusivement en la non-réalité des *bhāva*, des *dharma*. La réalité absolue coïncide avec la réalité de surface en tant qu'elle l'annule; et tout son être consiste dans cette annulation. Ainsi, la réalité de surface et la réalité absolue, le *samsāra* et le *nirvāna*, sont à quelque égard homogènes; mais cette homogénéité ne se définit point par une participation, ni par une émanation; elle consiste en une *identité*

² *samvṛti, samvṛtisatya; paramārtha, paramārthasatya.*

négative. Si les êtres finis, si les *bhâva* qui les composent possèdent quelque réalité, cette réalité consiste exclusivement en la négation d'eux-mêmes en tant que tels. La réalité absolue se constitue par annulation d'une tendance réaliste au niveau du relatif.

Mais si la réalité absolue ne se constitue, ne se pose que par rapport au relatif, ne devient-elle pas elle-même relative? Développant cette objection, le bouddhisant russe Stcherbatsky est allé jusqu'à définir l'absolu *mâdhyamika* comme un «absolu relatif». Si gratuit et verbal soit-il, le paradoxe ne laisse pas d'être instructif. Il donne des extrémités auxquelles le *Mâdhyamika*, philosophie de la contradiction, réduit le langage, un exemple qui n'est que trop souvent confirmé par les textes originaux. – On pourra répondre qu'en fait le «relatif annulé», qui est l'absolu, est à saisir globalement, qu'il n'enferme pas en soi une relation que seule pourrait y voir la pensée discursive, laquelle est encore à l'intérieur de la réalité de surface, et inapte, en tant que telle, à saisir l'absolu. – Enfin, il y a quelque abus de langage à dire que la réalité absolue se constitue ou se pose: étant pure annulation, elle ne saurait se constituer positivement, et le *Mâdhyamika* se définit volontiers comme étant la suppression de toutes les positions philosophiques, qui encourent précisément le reproche de constituer l'absolu.

Le *Mâdhyamika* dégage ainsi le statut ontologique véritable des choses, du réel. Il existe au niveau de la réalité de surface une exigence de réalité, une exigence de rationalité. La réalité de surface cherche à se construire en tant que tout souverainement réel et logiquement cohérent. Cette construction est élan vers l'être, elle est un «oui». Mais, du fait qu'elle n'aboutit jamais, qu'elle se résout sans cesse en formules d'inexistence, d'impossibilité, d'irrationalité, d'absurdité³, elle est toute pénétrée de son propre anéantissement, elle se «néantise» au fur et à mesure. Cette combinaison d'être et de néant est proprement la *çûnyatâ*, la «vacuité», qu'on ne peut définir ni comme être ni comme néant, qui est «voie moyenne» entre l'être et le néant.

On comprend mieux dès lors la signification du terme même de *Mâdhyamika*, système du milieu, ou tenant de ce système. Le *Mâdhyamika* se tient à égale distance du «oui» et du «non», de l'être et du néant, et d'une manière générale de toutes les positions philosophiques.

³ *na vidyate*, «n'existe pas»; *na sambhavati*, «est impossible», «ne peut exister»; *nopapadyate*, «est irrationnel»; *na yujyate*, «est absurde».

J'ai parlé tout à l'heure d'une exigence de réalité et d'une exigence de rationalité. Cette double exigence, qui détruit la réalité de surface, manifeste en elle la réalité absolue. Elle ne trouve pas son origine en l'homme, être pensant; elle est dans la réalité, elle est la réalité même. En son essence, elle est impersonnelle, universelle. Elle parvient à son exaltation dans la connaissance de l'absolu, adéquate et homogène à son objet, et qui pourrait se définir: connaissance rationnelle abolie adéquate à un réel annulé. Double à son point de départ relatif, l'exigence est une à son terme: le réel et le rationnel fusionnent en s'effaçant, en «s'arrêtant», dit le sanscrit. C'est ainsi que le Mādhyamika souscrirait, à sa manière, à l'axiome hégélien: «tout ce qui est rationnel est réel, et tout ce qui est réel est rationnel».

Cette double exigence est manifestée, mise en œuvre, par une faculté intellectuelle à qui le Grand Véhicule, dès son origine, a réservé quelque privilège. Il s'agit de la *prajñā*, que l'on traduit d'ordinaire par «sapience», parfois par «gnose». Les deux traductions, surtout la seconde, ont l'inconvénient de ne s'appliquer qu'à la *prajñā* parvenue au terme de sa carrière, à la connaissance de la réalité absolue, dont elle n'est, à ce degré, plus distincte. Mais en fait, la *prajñā* fonctionne dès le niveau empirique, et sur un mode discursif. Sa première mission est de dissoudre l'*ātman*, cette pseudo-substance que l'esprit empirique tend constamment à concevoir. Sous la fausse unité de l'*ātman*, la *prajñā* doit distinguer les *dharma*: elle a pour fonction le «discernement des *dharma*», *dharmānām pravīcayā*. Dans le Petit Véhicule, cette opération donne déjà accès à la vérité vraie, puisque les *dharma* existent réellement. Pour le Mādhyamika, elle ne peut être que préparatoire. Elle s'oppose à la forme la plus grossière de l'erreur, celle de croire à l'existence d'une substance personnelle à laquelle s'opposerait un monde objectif. Ainsi, le point de départ de l'action régénératrice de la *prajñā* est de dépersonnaliser l'homme, de mettre en lumière le jeu d'éléments psycho-physiques divers et transitoires, et réagissant les uns sur les autres selon divers modes de causalité, qui constitue tout ce qu'il a d'être.

A ce degré, la dualité sujet–objet est déjà supprimée. Il ne reste plus qu'un catalogue d'éléments juxtaposés. Ce sera le rôle de la *prajñā-pāramitā* («extrême de la sapience»), que d'amener ces données – elle-même comprise – à leur véritable statut ontologique. Non pas seulement par une définition ou une analyse purement intellec-

tuelle; pas davantage par une intuition non intellectuelle; mais par une sorte d'auto-révélation de la réalité absolue, toute pénétrée certes d'une intellectualité qui finira par ne plus faire qu'un avec cette réalité. La réalité absolue en effet existe seule, et de toute éternité; mais elle se constitue – toutes réserves faites sur ce terme – au cours de chacune de ces « carrières de Bodhisattva », d'« êtres à Eveil » (*bodhi*), qui, à travers des états de plus en plus unitaires et des méditations de moins en moins discursives, conduisent du point de départ de la substance personnelle en face des choses, au point d'arrivée d'un *âtman* aboli dans l'impersonnalité et l'universalité absolues d'une *prajñā* identique à son objet, et réduite elle-même à sa propre nullité. On désigne ce point d'arrivée sous le nom de *Tathâgata*. Le *Tathâgata*, « celui qui est arrivé ainsi », c'est le Bouddha en tant qu'*âtman*, que substance personnelle – c'est-à-dire, en bonne dialectique Mâdhyamika – en tant que substance personnelle portée à l'absolu par suppression d'elle-même.

Il nous paraît que, pas plus qu'il n'est un nihilisme, le Mâdhyamika n'est strictement un mysticisme. Dans la remarquable communication qu'il a présentée il y a quelques années au groupe romand de la Société suisse de philosophie, M. Constantin Regamey admet que la philosophie de Nâgârjuna oppose la voie rationnelle et la voie de l'identification mystique, et les considère comme exclusives l'une de l'autre⁴. D'une manière générale, les exégètes actuels soutiendraient plutôt, en effet, la thèse d'un mysticisme irrationaliste⁵. Il y a certainement des courants mystiques dans le Mâdhyamika, chez Çântideva en particulier; mais le Mâdhyamika strict, celui de Nâgârjuna, d'Âryadeva et de Candrakîrti, ne prend jamais l'allure d'un mysticisme exclusif. On y trouve certes le désespoir de la raison, et peut-être même cet état mystique que l'on appelle « nuit de l'esprit »; mais nulle part on n'a l'impression d'une rupture de plan, d'un accès par effraction, pour ainsi dire, à un niveau ontologique supérieur; encore moins d'un abandon de la raison ou de l'intellect au profit d'une connaissance par identification qui leur fût radicalement hétérogène. Comment cela serait-il possible, au reste, dans un

⁴ C. Regamey, *Tendances et méthodes de la philosophie indienne...*, dans *Rev. théol. et phil.*, 1951, IV, p. 254.

⁵ Voir notamment J. W. de Jong, *Cinq chapitres de la Prasannapadâ*, p.p.c. xii (Paris, Geuthner, 1949).

système qui identifie *samsâra* et *nirvâna*, et où l'on ne peut dégager nulle transcendance véritable? Une seule et même faculté assure tout le cours de la délivrance, de l'accession au *nirvâna*: la *prajñâ*. Sans doute elle est, à son plus haut degré, connaissance par identification; mais loin d'être irrationnelle, elle retient en elle, intrisèquement, toutes les démarches rationnelles et discursives préalablement accomplies, à titre de moment dépassé ou supprimé certes, mais bien présentes, et présentes en tant que telles; «aufgehoben», pour reprendre le terme hégélien qui convient bien ici: à la fois exaltées à la limite de leurs possibilités, et par là même supprimées. L'opération de la *prajñâ-pâramitâ* comporte toute la dialectique par laquelle le Mâdhyamika établit l'insuffisante rationalité du monde empirique. On dira que cette saisie simultanée du «oui» et du «non», de l'être et de son annulation, en quoi consiste proprement la connaissance de la réalité absolue dans le Mâdhyamika, ne peut guère être le fait d'une connaissance discursive qui relève du principe de contradiction. Assurément; encore cette opération, que l'on peut certes appeler intuitive, contracte-t-elle en une appréhension globale, fulgurante, instantanée, intemporelle, des moments de connaissance que le processus discursif étalait dans le temps. C'est une intuition intellectuelle.

*

Peut-on appliquer à la dialectique Mâdhyamika l'épithète d'ascendante? Peut-on même dire qu'elle conduit du *samsâra* au *nirvâna*? En toute rigueur, non. Tant que le candidat Bouddha se situe encore en réalité de surface, ces images peuvent être retenues à titre de métaphores; mais au terme de la course, la course s'efface dans l'identité, l'espèce de contraction que le Mâdhyamika opère entre le *samsâra* et le *nirvâna*. La dialectique est pour ainsi dire statique, elle est une sorte de piétinement sur place. Pratiquement toutefois, nous pourrions garder l'image d'une progression de la réalité de surface à la réalité absolue.

Si maintenant, envisageant la question par l'autre bout, nous nous posons le problème de l'origine de la réalité de surface, et non plus celui de son aboutissement en réalité absolue, les réponses sont moins nettes. Nous voyons bien à l'œuvre certains agents qui «édifient» ou «surimposent» la réalité de surface – qui la surimposent à quoi, voilà encore une question –, mais les explications demeurent

partielles, et le problème semble rester sans solution. C'est que, en fait, il n'intéresse pas les bouddhistes au premier chef. Ils en ont eu conscience, mais ne l'ont guère approfondi. Le *samsâra* existe, de son existence illusoire, de toute éternité, il est «sans commencement» (*an-âdi*); et il est curieux que le terme sanscrit traduit ordinairement par «éternel» (*çâçvata*), signifie avant tout «éternel dans le passé». Ce qui importe au bouddhiste, c'est, bien sûr, que le *samsâra* soit *anta-vat*, «pourvu de fin». – De plus, le problème est particulièrement aigu dans le cas d'un Absolu positif, comme le *brahman* ou l'Un plotinien: il importe alors de savoir comment le moins réel peut bien dériver du plus réel; mais le *nirvâna* n'a rien de positif, et l'on peut dire que s'il est plus réel que le *samsâra*, ce n'est que dans la mesure où il est annulation de l'insuffisante réalité de ce dernier.

Quelles indications le Mâdhyamika nous donne-t-il, néanmoins, sur cette *samvrti*, cette «couverture», cette «réalité de surface» surimposée, étrangement, à une réalité absolue qui paraît n'être qu'absence de *samvrti*, sans plus? La tradition incrimine, à l'origine de la *samvrti*, *avidyâ*, l'«inscience» ou la «nescience»; et la *Prasannapadâ* de Candrakîrti confirme: le *samvrti-satya*, la vérité de surface, est «édifié par la seule ignorance» (*ajñâna-mâtra-samutthâpita*)⁶. Or, qu'est-ce qu'*avidyâ*? Non pas le simple fait de ne pas savoir, mais un «non-savoir» fâcheusement positif, éminemment constructeur, capable de toutes sortes d'activités cognitives; *avidyâ* «peut même être synonyme de la pensée discursive»⁷. De son côté, Çântideva identifiera *samvrti* et *buddhi*: et ce dernier terme, qu'il ne faut pas confondre avec *bodhi*, désigne l'entendement, en tant qu'organisateur du donné objectif.

Nous voici tout à coup placés dans une perspective kantienne. De même que le Verstand, l'entendement kantien, «surimpose», si j'ose dire, au noumène inconnaissable le phénomène, l'apparence, l'*Erscheinung*: de même l'esprit empirique, dans le Mâdhyamika, «surimposerait» le *samvrti-satya*, vérité de surface, au *paramârtha-satya*, vérité absolue. Le parallèle a tenté et tente encore les indologues: tout d'abord les Européens: déjà Stcherbatsky s'est donné beaucoup de peine pour appliquer les cadres et les catégories de la critique

⁶ *Prasannapadâ*, éd. La Vallée Poussin, p. 495.3.

⁷ Regamey, *op. cit.*, p. 251.

kantienne à l'école bouddhique des logiciens⁸; et maintenant les Asiatiques: un professeur de Bénarès vient de tenter un effort analogue sur le Mādhyamika⁹.

Dans la perspective où nous nous sommes placés, les objections ne surgissent guère moins vite que le rapprochement. Tout d'abord, on aurait peine à trouver dans le Mādhyamika un homologue de l'esthétique transcendantale. Le problème de la sensation a toujours constitué une des pierres d'achoppement du pluralisme bouddhique; et la théorie n'en a été vraiment approfondie que par la dernière en date des grandes écoles philosophiques du bouddhisme, l'école des logiciens. Son fondateur Dignāga est un peu antérieur à Candrakīrti; mais celui-ci ne prise guère ses théories; il n'y voit qu'un fatras de subtilités inutiles, et s'en tient, à sa manière implicite et négative, aux anciennes théories, qui distinguent mal la sensibilité et l'entendement, l'un et l'autre relevant d'une même activité constructrice du (pseudo-) sujet connaissant.

Quant à l'analytique transcendantale, «la valorisation des éléments respectifs est inverse», comme le disait encore M. Regamey¹⁰. Kant constitue la connaissance empirique. L'entendement connaît, selon ses lois, un objet dont la nature vraie est inaccessible, insaisissable. Il est possible que cette connaissance dénature l'objet; mais elle a une valeur par elle-même, qui conditionne la signification nouvelle conférée par Kant au terme «objectif»: celle de «valable pour tous les esprits pensants». Cette valeur trouve pour une bonne part son fondement dans l'«unité originellement synthétique de l'aperception» qui constitue le «moi transcendantal» ou la «conscience transcendantale» et surgit, un peu comme un *deus ex machina*, pour fonder la connaissance empirique.

Le Mādhyamika, lui, a le souci constant d'éviter toute organisation de la connaissance empirique pour elle-même. Se vouer à une telle opération, c'est constituer le premier degré de l'erreur, celui de reconnaître une diversité de *dharma* liés entre eux par divers rapports de causalité. D'autre part, comme j'y ai insisté, le Mādhyamika ne démolit pas, purement et simplement, la connaissance empirique;

⁸ Voir notamment *La théorie de la connaissance et la logique chez les bouddhistes tardifs* (Paris 1926).

⁹ T.R.V. Murti, *The central philosophy of Buddhism, a study of the Mādhyamika system* (London 1955).

¹⁰ *Op. cit.*, p. 256.

mais en la construisant il prend soin de toujours la rapporter à sa propre inanité. C'est sa valeur, et sa seule valeur: celle d'être le signe, la métaphore, de sa propre nullité.

Et la non-valeur de la connaissance empirique culmine dans le fait de la rapporter à une substance personnelle (*âtman*). Ici, l'on m'objectera que Kant aussi a dénoncé le «paralogisme de la raison pure», qui hypostasie la conscience, l'unité originellement synthétique de l'aperception, le «je pense», et en fait une substance; qui tire du «je pense» le «je suis»; et Kant distingue avec soin l'«unité dans la synthèse des pensées» et l'«unité vraiment perçue dans le sujet de ces pensées»: rien de plus séduisant, dit-il, que l'apparence qui nous fait prendre la première pour la seconde¹¹. Quoi qu'il en soit, pour le Mâdhyamika, l'«unité dans la synthèse des pensées», prise pour elle-même, est déjà fausse unité. Dans le «je pense», il y a du «je»: rien de plus subversif. Là où Kant dit «je pense», le philosophe bouddhiste devrait se borner à dire: «Dans cet ensemble de *dharma* d'unité illusoire, il y a de la pensée.»

Que si nous poussons notre étude de l'analytique à la dialectique, pour reprendre la division kantienne, nous découvrirons également, sous une analogie de forme, une différence d'objet et d'intention. L'analogie formelle est même frappante, et c'est peut-être elle la sirène qui fait se briser l'indologue sur les récifs des rapprochements trop poussés. On trouve dans le Mâdhyamika des antinomies analogues à celles de Kant; elles sont d'ailleurs un bien commun du bouddhisme, mais notre système leur a réservé un examen particulièrement raffiné. Il s'agit des fameux «quatorze points non définis», sur lesquels le Bouddha ne veut pas donner de réponse: «le monde est éternel, non éternel, éternel et non éternel, ni éternel ni non éternel; le monde est infini...; le Tathâgata existe ou n'existe pas après sa mort; l'âme (*jîva*) est identique au corps (*çarîra*), différente du corps». Un examen détaillé de ces antinomies, de leur histoire, de leur portée exacte, de leur terminologie, nous entraînerait beaucoup trop loin; bornons-nous à remarquer que les deux premières détaillent, avec un raffinement et un formalisme tout indiens, la première antinomie de Kant. Mais l'analogie ne va pas plus loin. Les antinomies kantienne visent l'exercice illégitime d'une faculté cognitive, la «raison pure». Celles du Mâdhyamika sont

¹¹ Voir *Critique de la raison pure*, tr. Tremesaygues et Pacaud, p. 325.

véritablement des antinomies ontologiques, ou même «ontiques»; elles sont à placer en l'être même; elles en décrivent la structure, la nature; elles se rapportent bien entendu aussi à la connaissance, mais en tant que celle-ci ne se distingue pas de l'être, n'en est qu'une modalité.

Les antinomies de Kant dénoncent une systématisation abusive du donné objectif; mais elles respectent l'exercice de l'entendement tant qu'il ne s'ordonne pas aux Idées de la raison. Pour le Mādhyamika, toute systématisation du donné objectif est abusive, prise en soi; elle ne vaut que dans la mesure où elle se détruit en vérité absolue. Il serait loisible certes de créer une «science», au sens occidental moderne du terme; mais l'activité scientifique ne présente guère de valeur ni d'intérêt, puisqu'elle se situe entièrement au niveau de la réalité de surface, et ne saurait constituer en elle-même une voie d'accès à la connaissance véritable du réel.

Kant tient pour illégitime toute substantialisation des objets de la connaissance. Mais *il y a* des substances qui sont les postulats de la raison pratique. Dans le Mādhyamika, on pourrait déceler un double courant de substantialisation: d'une part une substantialisation que l'on pourrait dire descendante, c'est celle qui fait des *dharma* des choses en soi, et les groupe en de pseudo-substances personnelles (*âtman*) qui miment la réalité absolue et en empruntent les caractères d'unité, continuité, permanence, autonomie; d'autre part la substantialisation ascendante, qui construit la réalité absolue par annulation de la réalité de surface, et qui est la *çûnyatâ* même: car la vacuité est non seulement la nature de la réalité absolue, mais l'opération de cette nature au sein de la réalité de surface; non seulement «vacuité», mais «vacuisation», si j'ose risquer ce néologisme: la réalité absolue étant être, connaissance, acte, indissolublement. Si la première de ces deux substantialisations n'est qu'erreur, la seconde est entièrement légitime; bien plus, elle est la réalité même, en acte au sein de l'illusion. Ni l'une ni l'autre ne peut se réduire à une opération de l'esprit, au contraire de la substantialisation kantienne: elles sont des processus ontologiques, réalisant de l'être, vrai ou faux, mais bien de l'être.

Enfin, au terme de notre enquête, nous arrivons à une pure et simple opposition: Kant ne reconnaît pas d'intuition intellectuelle; et nous avons vu que précisément la *prajñâ-pâramitâ* pouvait être définie comme une telle faculté.

Closons maintenant cette parenthèse kantienne, et revenons au problème qu'elle nous avait fait quitter: celui de l'origine de la réalité de surface «surimposée» à la réalité absolue. Si cette origine se trouve en *avidyā*, son caractère manifestement gnoséologique nous donnera à penser que le Mādhyamika est malgré tout une critique de la connaissance, destinée à annuler les fâcheux effets d'*avidyā*. Mais il est difficile d'admettre une telle origine. En effet, en tant que *dharma*, *avidyā* est déjà réalité de surface; elle fonctionne à l'intérieur de la réalité de surface et n'en saurait constituer la cause originelle. Assurément, *avidyā* est un très éminent et considérable *dharma* – comme *prajñā* son quasi-inverse; non plus qu'aucun *dharma*, elle n'est entièrement dépourvue de réalité; mais nulle part non plus elle n'est investie de la dignité véritablement ontologique de *prajñā*. *Prajñā*, au terme de son opération, s'exhausse à la pointe de la réalité de surface; *avidyā*, elle, demeure incluse dans cette réalité. Le Vedânta, qui fut profondément influencé par le Mādhyamika, fera, lui, d'*avidyā*, quelque chose de «quasi-ontologique»; mais vouloir transporter dans le Mādhyamika l'*avidyā* vedântique ne paraît pas historiquement légitime; et au demeurant l'allure très différente du *paramārtha* des Mādhyamika et du *brahman* du Vedânta n'y autorise guère. Pourtant, dans le Mādhyamika, ce ne sont pas de fausses représentations que l'*avidyā* «surimpose» à la réalité absolue: c'est bel et bien un faux être. Le Mādhyamika n'est pas un idéalisme, pas plus qu'il n'est un Vedânta avant la lettre.

Un des aphorismes de Nâgârjuna nous oriente vers une autre solution, en faisant intervenir dans le processus de «surimposition» de la réalité de surface un facteur que le sanscrit désigne par le terme de *prapañca*. Ce terme est d'interprétation difficile; il signifie littéralement «expansion», et c'est bien ainsi que les Tibétains l'ont compris; mais il comporte d'autres implications, sur lesquelles j'aurai à revenir par la suite. Voici la traduction de cet aphorisme: «La délivrance s'obtient par l'épuisement des actes et des passions; les actes et les passions viennent de la pensée discursive (*vikalpa*), celle-ci de la différenciation (du réel) (*prapañca*). Mais cette différenciation, dans la vacuité, s'arrête.» La dialectique ici est ascendante; dans quelle mesure il est légitime de la prendre à rebours, voilà la première question qu'il conviendrait certes de se poser. Laissons-la en suspens, si vous le voulez bien, et remarquons que dans le processus que nous examinons, le facteur *vikalpa*, gnoséologique et apparenté à *avidyā*,

n'apparaît qu'en second lieu. Assurément, la pensée discursive est une des manifestations les plus éclatantes de cette «expansion», de cette «différenciation»; et le terme *prapañca* s'y rapporte également, puisqu'on trouve chez Candrakîrti cette définition un peu bien abrupte: *prapañco vâk*, «la différenciation, c'est la parole», entendue ici comme expression du *vikalpa*; la pensée indienne ne distingue guère entre le concept et le terme. Mais *prapañca* déborde largement *vâk*. Représenterait-il quelque tendance fondamentale à la dispersion, d'origine obscure, s'exerçant sur la réalité absolue? En tout cas, il ne peut se réduire à un facteur gnoséologique: le processus de «surimposition» doit bien être situé sur un plan ontologique, et non épistémologique ou psychologique.

*

Voilà quelques-uns des problèmes importants posés par la philosophie Mâdhyamika. Problème ontologique tout d'abord: il s'agit de déterminer la nature exacte du réel; puis, une fois définies les deux réalités, problème de la relation et du passage de l'une à l'autre. L'originalité de la position mâdhyamika est dans ce rapprochement total, cette contraction et cette contradiction irrésistible où fusionnent *samsâra* et *nirvâna*. Si vigoureuse est cette identité, que le Mâdhyamika se défend d'être aucune position philosophique: il se veut saisie immédiate de l'être; or toute prise de position à l'égard de l'être a pour résultat d'objectiver ce dernier, et par là de l'aliéner, de le rendre irrémédiablement insaisissable. Dans un curieux passage à la fin de la *Prasannapadâ*, Candrakîrti présente les positions philosophiques comme étant littéralement l'«être-hors-de-soi» de la réalité absolue. Précisons que le terme sanscrit *drshiti*, qui signifie littéralement «vue», et que je traduis par «position philosophique», ne désigne pas seulement la position du philosophe ou du penseur, mais l'état objectif du monde tel qu'elle le constitue, et qui comprend aussi bien le penseur en tant que tel.

Ceci nous amène à insister sur un autre caractère du Mâdhyamika, qu'il partage d'ailleurs avec toute la pensée indienne: son «réalisme» ou son «réisme». La pensée indienne porte non pas tant sur les représentations des choses, que sur les choses elles-mêmes. Ou mieux, elle ne fait pas la différence: les représentations sont aussi des choses, et les représentations *sont* les choses. Cette attitude n'est pas, tant

s'en faut, une survivance du «réalisme naïf», que la pensée indienne repousse même avec beaucoup plus d'énergie que celle de l'Occident; elle trouve sa source et son fondement dans cette identification avec la réalité qui constitue pour la pensée indienne la seule connaissance valable. Mais qu'on y prenne garde: il n'y a pas là, dans le Mādhyamika tout au moins, une opposition du rationnel et de l'irrationnel. Cette connaissance dernière contient toute démarche discursive; elle lui donne sa justification; elle imprègne tellement la réalité de surface, que le discours de la représentation à la chose tend en permanence à s'y annuler, et que l'épistémologique et l'ontologique, le subjectif et l'objectif demeurent sur le même pied, juxtaposés, équivalents, et ne commencent à s'opposer que dans la falsification seconde, celle qui oppose l'*âtman* et le non-*âtman*. Le problème de la connaissance ne se posera, dans une pensée de ce type, qu'en fonction d'une falsification ontologique. Pratiquement, cette attitude laisse au lecteur occidental une impression mitigée: d'une part l'impression d'un manque de rigueur constant, d'une confusion incessante entre des ordres de choses qui devraient être distingués; et d'autre part le sentiment d'une force inouïe, d'un enracinement sans pareil dans la réalité, répétée et refaçonée par une pensée qui lui est en dernière analyse homogène.

Note sur la transcription des mots sanscrits.

Toutes les lettres se prononcent.

c	tch	ñ	ñ espagnol, gn français
ç	ch allemand doux	r	r voyelle
j	dj	sh	sh anglais, ch français
m	nasalisation	u	ou.