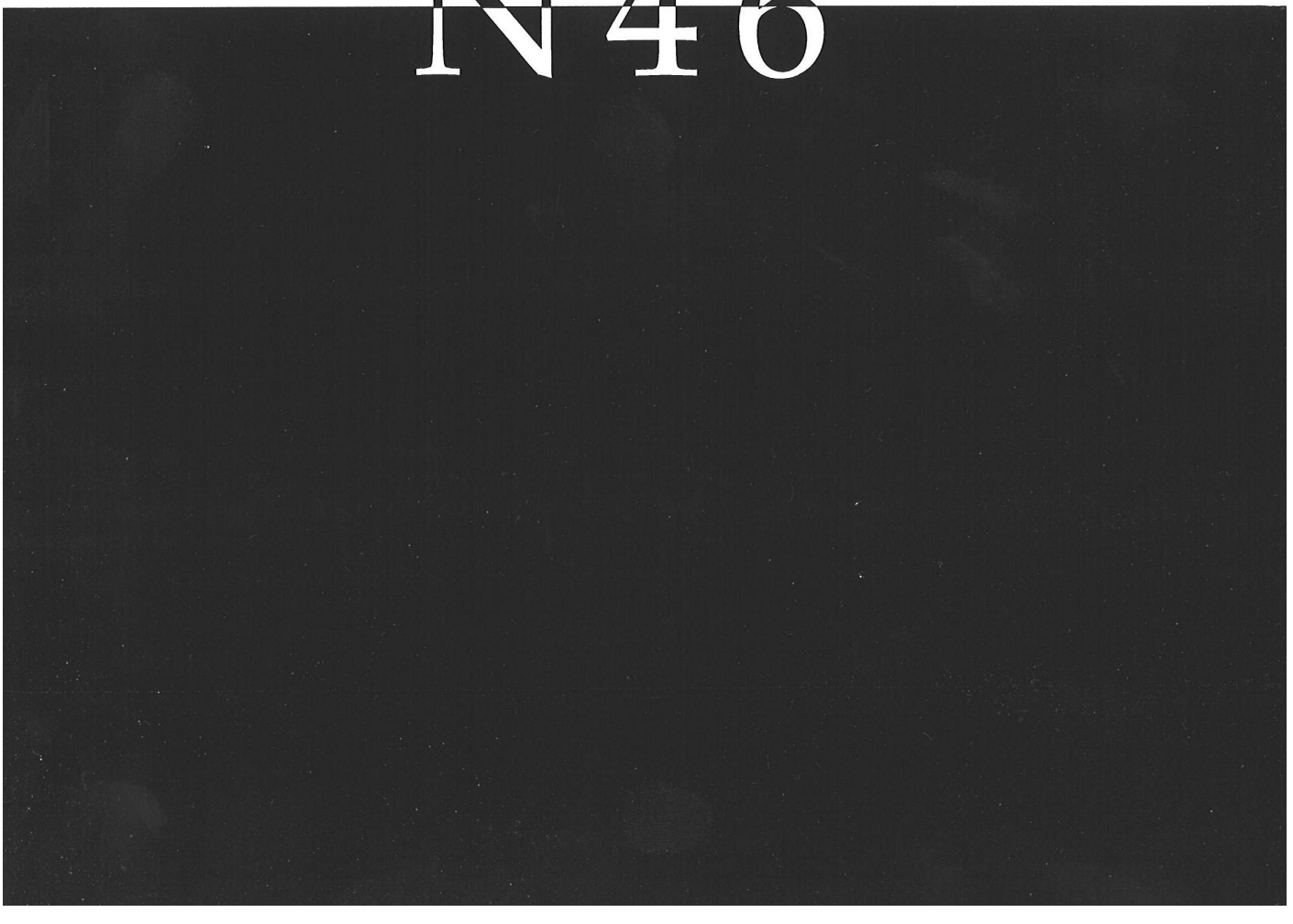
LES

PAPIERS

DU COLLEGE INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

N°46



Du *Lieu de nulle chose* au *Banquet sans fin*

*

L'auto-production de l'esprit

*

Le commentaire de 'Ju Mi-pham au *Dharma-dharmatāvibhaga*

*

Suite de la lecture du *lTa-ba'i shan-'byed* de Go-rams-pa

*

Stéphane Arguillère

Papiers n°46
juillet 1998

PRÉSENTATION

Ce petit volume continue la tâche entreprise dans les numéros 33 et 40 des *Papiers du Collège International de Philosophie.* Le principe en est donc le même : commençant par des essais moins chargés de références à l'histoire de la pensée bouddhique en Inde et au Tibet, on avance peu à peu vers une densité croissante de ces éléments philologiques. Le lecteur philosophe commencera donc par le début ; le connaisseur des doctrines bouddhiques, par les derniers essais.

Le titre général de ce recueil, dans son écart relativement aux intitulés des deux précédents, n'est pas insignifiant : la pensée qui s'essaie dans cette Direction de Programme a enfin atteint une forme de maturité, qui lui permet de donner ses produits pour de la "philosophie de l'esprit" et non plus pour de la "philosophie bouddhique" ou de la "pensée tibétaine". Ce n'est pas que je prenne de la distance relativement aux sources dont je m'inspire ; c'est que je prétends que les deux premiers essais compris dans le présent volume peuvent se soutenir de leur propre consistance, sans avoir à s'adosser à la constante référence à la tradition de pensée, dont cependant ils procèdent clairement.

Les concepts bouddhiques dont nous étions partis ne font plus maintenant l'objet d'une simple explication ; ils sont devenus productifs et enfantent des idées nouvelles.

Par ailleurs, le titre de cette troisième livraison des *Papiers* doit aussi s'entendre comme saluant — à distance respectueuse — l'article de M. P. Magnard, *Pour une métaphysique de l'esprit* (in *Métaphysique de l'esprit — de la forme à la force*, Vrin, Philologie et Mercure, 1996).

Pourquoi, alors, parler de *philosophie de l'esprit* et non de *métaphysique de l'esprit* ? Cela paraîtra plus clairement dans la suite de cette Direction de Programme : il y a bien lieu en effet de parler d'une

métaphysique de l'esprit ; mais ce n'est tout simplement pas essentiellement de cela qu'il est question ici. La théorie de la production psychique développée notamment dans le deuxième de ces quatre essais mériterait en effet plutôt la dénomination ironique de *microphysique de l'esprit.* Que cette physique fasse corps avec une métaphysique (en un sens qui reste à préciser) est une chose certaine, mais cela n'implique pas que l'une et l'autre soient confondues.

Le premier texte, *Du "lieu de nulle chose" au "banquet sans fin"* est celui de ma communication au Colloque organisé par J. P. Marcos et J. Rogozinski sur le thème *de la subjectivation.* Peut-être sera-t-il publié par ailleurs ; mais comme cet essai et le suivant se complètent et s'éclairent réciproquement, il m'a semblé qu'il serait utile de les présenter ici en regard l'un de l'autre.

Le second de ces essais, *La production circulaire de l'esprit*, reprend le contenu essentiel d'un séminaire présenté sous ce titre au Collège au premier semestre 1997 - 98. Son titre indique assez son thème, à ceci près que son ambition est plus grande encore qu'il ne pourrait le laisser paraître.

Les deux derniers textes contiennent (sous une forme un peu résumée) les analyses menées à la faveur d'*un atelier de traduction : introduction à la lecture des textes philosophiques en langue tibétaine*, proposé au Collège en association avec la Cinquième Section (Sciences Religieuses) de l'École Pratique des Hautes Études. Leur rédaction laisse un peu à désirer ; mais ils sont donnés ici plus particulièrement à l'intention des auditeurs (anciens et nouveaux) de ce séminaire, et comme support du travail qui doit s'y poursuivre l'an prochain.

DU *LIEU DE NULLE CHOSE* AU *BANQUET SANS FIN*

Introduction

Le terme de subjectivation implique par soi que l'on se propose de penser l'homme, ou l'esprit [1], comme ayant à se constituer en sujet (et donc, comme n'étant pas originairement tel). Or par *sujet*, on peut entendre trois choses : (1) le point-sujet ou point de vue dans la construction d'un tableau de perspective ; (2) le *subjectum* comme substrat ou suppôt (la matière première support de la forme spécifique, ou la substance composée qui supporte ses accidents) ; (3) le sujet de l'assujettissement, substrat pâtissant de l'exercice d'un pouvoir.

Très simplement, je me proposerai d'esquisser ici la problématique de la subjectivation, telle qu'elle pourrait s'articuler à partir d'une série de concepts et de thèses que j'emprunte à l'idéalisme bouddhique indo-tibétain [2], de la manière suivante : (1) dans ce système, qui présente chaque esprit comme une série causale immanente, se produisant elle-même d'instant en instant sans rien tenir du dehors, le sujet (au premier sens) est d'abord *un point virtuel*, situé "au lieu de nulle chose", hors de la réalité psychique. On appellera *subjectivation imaginaire* la manière dont les contenus actuels de la série psychique déterminent la disposition de ce "point de vue" fictif. (2) Dans

---

[1] En vérité, tout ce qui suit vaut pour tout esprit en général, en prenant ce terme d'esprit dans le sens défini plus bas (qui inclut les existences animales, etc.)

[2] La difficulté du présent propos tient à ce qu'il s'applique à présenter de ce que serait le point de vue de certaines tendances du bouddhisme tardif indo-tibétain *sur une question que les auteurs concernés n'ont pas pu se poser*, étant donné le caractère historiquement et culturellement situé du concept de sujet, du moins quant à sa naissance. Mon pari, sur toute question de ce genre, est qu'il n'est pas vain de risquer l'entreprise, tant que les notions discutées présentent par soi une teneur conceptuelle assez forte pour se soutenir *même abstraction faite des singularités culturelles qui ont présidé à leur constitution*. Ainsi ne m'attacherai-je pas à mesurer l'écart qu'il y aurait entre deux orientations possibles pour une pensée de la subjectivation, dont l'une reposerait sur la notion de sujet dans la variété de ses déploiements à partir d'une source historiquement déterminable en Occident, et l'autre sur telle autre notion que l'on donnerait pour son pendant en Inde, au Tibet ou ailleurs. Bien au contraire, je tâcherai de prendre le concept de la subjectivation dans sa teneur spéculative propre - inventée peut-être à la faveur de quelque expérience proprement occidentale, mais qu'importe ? - et je m'appliquerai à le projeter sur la surface de représentation qui est constituée par le système de l'idéalisme bouddhique, lequel ne comporte pas moins une teneur rationnelle suffisante pour qu'on puisse également l'abstraire du contexte historique de sa naissance et de son développement en Asie, sans le vider purement et simplement de son sens.

Qu'il soit donc clair que je ne me donne nullement pour objet de présenter une pensée d'Asie comme telle ; en tant qu'elle serait d'Asie plutôt que d'ailleurs, elle n'intéresserait pas la philosophie, sinon selon une approche, dont je ne cache pas qu'elle n'est pas la mienne, qui se donnerait pour objet de penser un écart entre *notre* pensée et d'*autres* pensées possibles. Ce que je perds du côté des découvertes ethnographiques, il me semble que je le gagne dans le registre de la consistance spéculative.

l'exacte mesure où cette subjectivation est illusoire, elle va de pair avec un régime de fonctionnement aliéné de la série psychique : celle-ci est assujettie à une nécessité, qu'à son insu elle s'est donnée à elle-même, mais qui en même temps l'écrase et la tourmente. Ainsi la subjectivation au premier sens fait-elle corps avec l'*assujettissement.* (3) J'appellerai encore subjectivation, en un second sens, ce processus par lequel la distance entre le sujet et le réel de la série, autrement dit, par métaphore, l'écart entre le point de vue et le tableau de perspective, est réduit. Ce devenir de l'esprit ne va pas sans un désassujettissement intérieur de la série : une *subjectivation désaliénante*, donc. (4) En un troisième sens, la subjectivation sera le point d'aboutissement de ce processus, où il faudra faire intervenir la notion de sujet au second sens (le *subjectum* - substrat de la pensée médiévale). En effet, à ce point, la série psychique "sombre" [3] dans ce qui en faisait le "Fond", comme disent les auteurs tibétains, d'une manière qui, toute chose égale par ailleurs, ne peut que nous rappeler le discours sur le "fond infondé" des mystiques rhénans.

I. LE LIEU DE NULLE CHOSE

A) Le sujet comme point virtuel situé en regard de la réalité psychique : le modèle du tableau de perspective

Je prendrai pour commencer le mot de sujet au premier des trois sens évoqués, lequel certes n'est pas le plus ancien, mais n'en est pas moins le plus central quant à la pensée moderne de la subjectivité. C'est celui de *point sujet* dans un tableau de perspective, et non celui de *subjectum* comme suppôt, substrat. J'appliquerai à l'esprit humain la métaphore du tableau de perspective de la manière suivante : quelque ridicule que l'on veuille trouver à l'idée d'une réalité psychique, je l'assumerai, en comparant au tableau pris dans sa matérialité (touches de couleur appliquées sur une toile sans profondeur) quelque chose comme ce que Descartes eût appelé l'âme prise selon sa réalité *formelle*, autrement dit en tant qu'étoffe mentale dont les idées sont des modes, c'est-à-dire, abstraction faite de leur réalité *objective* ou de

---

[3] Tib. *nub*, sombrer (se dit du soleil qui se couche, et connote ainsi tant le mouvement de décliner que la disparition graduelle de la clarté). L'expression est très fréquente notamment dans l'œuvre de Klong-chen rab-'byams (1308 - 1363) pour évoquer, précisément, la suspension de la production psychique au moment où l'esprit *(sems)* accède à l'Intelligence *(rig-pa)* qui en faisait l'essence *(chos-nyid)* et le Fond *(gzhi)* ou substrat (en un sens bien particulier, qui n'a pas grand-chose à faire avec l'analogie indienne classique qui veut faire de l'*ātman* l'étoffe dont serait fait l'esprit ordinaire, comme l'argile est l'unique matière dont sont faits divers pots, ou comme l'or unique dont on façonne divers bijoux et ornements). Si l'on voulait trouver quelque référence occidentale pour comprendre en quel sens l'Intelligence est le "fond" (ou sujet) de l'esprit, il faudrait la rechercher dans le néoplatonisme singulier des mystiques rhénans, chez qui l'*abditum mentis* est, à l'égard de l'âme, non sa cause matérielle ou son étoffe, mais sa cause essentielle. Cf. notamment A. de Libera, *Introduction à la mystique rhénane*, O.E.I.L., Paris, 1984, ou la réédition de ce livre sous l'intitulé : *La mystique rhénane*, Seuil, 1994.

représentation, par laquelle ces idées sont en somme tenues pour images de quelque réalité étrangère à l'esprit.

Toute configuration formelle de la réalité psychique détermine une place du sujet, dont (abstraitement) on peut concevoir qu'elle coïncide ou non avec cette réalité psychique.

On verra à ce titre comment le sujet, comme le point-sujet ou point de vue du tableau de perspective, se situe d'abord et le plus ordinairement en un point virtuel, extérieur à la réalité formelle de l'esprit. De même que le point de vue est géométriquement déterminable à partir de la disposition de l'image peinte, de même le sujet sera-t-il exactement déterminable à partir de la réalité psychique. Mais tandis que, du fait que le tableau étant supposé [4] situé dans l'espace homogène des choses du monde, le point sujet est effectivement *quelque part*, en un lieu que le spectateur peut venir occuper, à l'inverse, dans le genre d'idéalisme que j'emprunte aux auteurs dits *Vijñānavādin* du bouddhisme [5] , le point-sujet est véritablement virtuel, "au lieu de nulle chose", selon une formule du *Livre du sage* de Charles de Bovelles [6] .

Il est capital de poser d'emblée que le sujet, ainsi conçu, ne sera ni transcendantal ni constituant ; ce sera un être virtuel, défini par une place vide, dont la position sera indiquée par la constitution de l'expérience au sein de la série psychique [7] . L'esprit peut en effet être ainsi fait qu'il comporte (formellement) une structure, déterminant (objectivement) une position précise du sujet ; mais cette structure n'est pas constituante par elle-même. Disons que c'est *une superstructure psychique déterminée par la réalité de la production au sein de la série* [8] , et qu'elle est plutôt déterminée que déterminante, encore qu'une fois constituée elle puisse réagir sur la réalité qui la sous-tend [9] . La *subjectivation*, comme subjectivation imaginaire, sera

---

[4] (Du moins au point de vue du sens commun)

[5] (tels Asaṅga et Vasubandhu, initiateurs de ce système sous sa forme philosophique vers le IVème S. de notre ère)

[6] "La vraie place du miroir et de l'homme est donc en position frontale, à l'extrémité, à distance et dans la négation de toutes choses, au lieu de nulle chose, où rien n'est en acte, en ce non lieu où cependant toute apparence doit se produire." Chp. XXVI, trad. P. Magnard p. 181, Vrin, 1982. C'était la moindre des choses que de placer cette contribution sous l'invocation de cet auteur, dans la mesure où il est (ainsi que me l'a confirmé M. P. Magnard) le premier à avoir fait à l'esprit humain une application pertinente de la notion de sujet au sens de point-sujet ou point de vue dans un dispositif perspectif.

[7] Tib. *rgyud-pa.*

[8] En termes classiques d'idéalisme bouddhique, on pourrait dire que la constitution imaginaire (skt. *parikalpita*, tib. *kun-brtag* ou *kun-btags*) de l'expérience de la conscience repose sur sa constitution dépendante ou hétéronome (skt. *paratantra*, tib. *gzhan-dbang*), qui est précisément ce que j'appelle ici la réalité de la production psychique (considérée selon sa réalité formelle, abstraction faite de ce qu'elle projette objectivement).

[9] Cet énoncé n'est pas à prendre à la rigueur : seul ce qui a réalité formelle ("infrastructurelle") est efficient ; la réalité objective ("superstructurelle") projetée par tel état de la série psychique ne saurait comme telle réagir sur ce qui la projette. En revanche, dans la mesure où nous parlons ici de la série

d'abord pour nous ce processus automatique par lequel à partir du flux immanent de la production psychique, un point-sujet virtuel en vient à être déterminé "au lieu de nulle chose".

B) La réalité formelle de la série ou la production psychique immanente

Il faut d'abord prendre en considération la série psychique dans sa réalité formelle, pour éclairer ce qu'il en est de la position initiale du sujet (soit comme point sujet en regard du réel) et, incidemment, pour esquisser ce qui rendra possible la subjectivation au second sens (rabattement du point sujet sur le réel de la série, autorisée par la plasticité indéfinie du devenir de l'esprit).

Par *esprit* j'entends *un faisceau de séries causales de perceptions dépendantes entre elles, mais indépendantes de toute autre.* La cause de ce que je perçois n'est pas située hors de l'esprit ; en effet (ce n'est pas ici le lieu de le démontrer [10]), rien ne peut du dehors agir sur lui, qui est sans portes ni fenêtres. Pour autant, on ne peut définir cette cause proprement comme interne, puisque l'esprit n'est pas doté de quelque intérieur ou noyau secret d'où sourdraient mystérieusement ses perceptions [11]. L'esprit, loin de se constituer en monade, n'est rien de plus que le simple enchaînement des perceptions instantanées, causes et effets les unes des autres. Cette "série psychique" auto - productive est dénuée de toute substantialité, au sens courant du terme. Rien de réel, en effet, ne dure : la définition bouddhique de l'être à partir de l'efficience borne l'étant dans la pure instantanéité. Comme l'a souligné Lilian Silburn dans son livre *Instant et Cause*, pour les auteurs bouddhistes, être, c'est agir ; cette définition implique l'instantanéisme, c'est-à-dire la réduction de toute existence à une série de moments atomiques, dont tout l'être est de s'abolir en produisant quelque effet : l'être de l'étant s'épuise dans son être de cause [12] .

---

psychique et non d'une causalité mécanique opérant au sein de la (prétendue) matière inerte, il est clair que les erreurs, illusions et croyances (notamment la méprise réaliste et la méprise de l'ipséité) ne sont pas sans incidence sur le processus. Mais c'est par son être formel que l'idée inadéquate est agissante, non par son contenu représentatif comme tel : il faut distinguer, dans la fiction, le "fictionner" *(rnam-par rtog-pa)*, qui est réel, du "fictif" *(kun tu brtag-pa)*, qui n'est rien.

[10] J'ai tâché de présenter la spécificité de la démonstration bouddhique de l'idéalisme à l'occasion d'un séminaire tenu en 1996 - 97 et repris dans le n° 40 des *Papiers du Collège International de Philosophie* ; la présentation plus détaillée de l'auto-production psychique figurera dans un numéro à paraître des *Papiers*.

[11] Comp. Hegel, *Science de la logique — La doctrine de l'essence*, trad. Labarrière et Jarczyk, p. 13 : "La monade leibnizienne développe à partir d'elle-même ses représentations ; pourtant elle n'est pas la force qui engendre et qui lie, mais elles montent en elle comme des bulles ; elles sont indifférentes, immédiates les unes en regard des autres, et ainsi en regard de la monade elle-même."

[12] De cette définition de l'être découle donc une conception discrète du temps. Les auteurs bouddhistes en ont été parfaitement conscients et on développé leurs doctrines systématiquement, sans inconsistance.

Si, dès lors, on entend par substance se qui se maintient égal à soi à travers la durée en dépit d'altérations superficielles, force est de constater que ce terme ne saurait s'appliquer rigoureusement à quelque être que ce soit, pourvu qu'il soit bien conçu, puisque la notion enveloppe une contradiction (celle de l'existence et de la durée [13]). Et si par substance on entend, comme il faut le faire [14] , ce qui est doté de quelque efficience [15] , alors la substantialité implique nécessairement l'instantanéité [16] . La série psychique, qui n'a donc pas d'unité substantielle au sens traditionnel du terme, ne saurait même avoir quelque unité formelle *a priori*. Quand l'unité de la série est constituée par la simple concaténation causale de ses moments, la notion de *sujet* semble hors de propos : le "je" n'est qu'une imputation nominale ; l'acte, fût-il celui de parler ou de penser, est sans agent ni opérateur distinct de lui-même. Comme le langage est sans sujet, la parole est sans locuteur. On pourrait donc penser que le modèle ici proposé ne laisse aucune place ni au moi ni au sujet, de quelque manière qu'on les définisse, et même sous la forme problématique de la subjectivation.

Or les choses ne sont pas si simples : il se trouve que nos vies ne sont pas constituées dans la simple jouissance de la pure auto-production immanente ; si nous sommes à certains égards des *machines désirantes*, il n'est pas vrai du moins que nous vivions dans la claire conscience et dans la volupté d'être l'inventive production de nous-mêmes.

C) L'aliénation de la série ou l'assujettissement corrélatif de la subjectivation imaginaire

La productivité de la série psychique est en effet de diverses manières aliénée. Ce n'est pas dire qu'une réalité étrangère agisse sur elle ; cela est impensable. *C'est que la croyance réaliste va de pair avec une désappropriation de la production psychique, la série se croyant témoin et sujet de ce dont elle est en vérité l'impersonnel auteur.* Quant à la question de la cause de l'aliénation de la série, on voit bien qu'étant donné le dispositif de causalité circulaire impliqué par la théorie bouddhique de la production psychique, il faudra bien répondre par une régression à l'infini, impliquant

---

[13] Quant à un jugement tel que : "la série n'a pas commencé d'exister et dure depuis toujours", quoiqu'il ne soit pas faux, il est métaphorique. En effet, "la série", n'étant pas *une* chose, n'est pas une *chose* ; c'est une synthèse mentale qui, comme dirait Leibniz, achève l'unité de cet agrégat et lui prête, dans l'opération de dénomination, ce semblant d'unité requis pour en faire le sujet d'un jugement.

[14] (En traduisant ainsi le terme tibétain *dngos-po*)

[15] Tib. *don byed nus-pa.*

[16] Tib. *skad-cig-ma*

que nulle série n'a jamais commencé d'errer dans l'égarement — conséquence assumée franchement par les auteurs bouddhistes.

Ayant montré à grands traits ce que signifie l'idée de la réalité formelle de la production psychique aliénée, voyons brièvement comment elle comporte, outre la projection d'une part du contenu de la perception sur le plan virtuel du monde commun, la projection *en regard* de ce monde d'un point sujet "au lieu de nulle part".

Quelle est la structure typique de la conscience aliénée ? Ayant introduit le terme de conscience, je dois aussitôt préciser qu'il est repris ici plutôt pour ses connotation hégéliennes que dans un sens qui renverrait par exemple à la phénoménologie husserlienne, etc. *La conscience* [17] *, en effet, c'est la représentation que la série psychique se donne d'elle-même et du contenu de son expérience dans l'exacte mesure où elle est aliénée.* Etre aliéné, pour la conscience, signifie : (1) d'une part être constitué dans l'ignorance de la nature de la production psychique ; (2) d'autre part, et corrélativement, s'adonner la conduite erratique qui découle de cette ignorance et la valide en retour, dans un processus circulaire dont les maillons se soutiennent tous les uns les autres. (3) C'est comme souffrance que le bouddhisme pense cette errance désirante dans un monde illusoire, à la fois familier et vide de sens (puisque les choses, non moins que les mots, se soutiennent réciproquement dans un entrelacs mouvant de renvois et d'échos, reflets de reflets, dont l'original se dérobe à l'infini, dans le non-commencement de l'égarement de la série).

La production psychique est donc animée par tout un complexe de facteurs dont il n'est aucun qui puisse unilatéralement être conçu comme principe des autres : méprise de l'ipséité, amour-propre, croyance en la réalité (c'est-à-dire, en l'efficience) du monde perçu, et toute la prolifération des passions qu'analysent en détail les textes bouddhiques, et qui vont de pair avec des constructions imaginaires qui s'en nourrissent et dont elles s'alimentent [18] — tout cela se tient en un cercle vide et dénué de fondement radical.

---

[17] Skt. *vijñāna*, tib. *rnam-shes*.

[18] La configuration de l'expérience étant à chaque instant comme la concrétion des fictions antérieures, loin d'apporter quelque démenti à l'illusion, elle n'a de cesse de la valider en retour. À cet égard, on pourrait imaginer que l'existence de la conscience est bienheureuse, pour autant que le réel ne saurait décevoir son désir ; mais il n'en est rien, puisque ce désir est visée d'un impossible sur la base d'une méconnaissance de soi. Ce n'est pas que le bonheur soit impossible, c'est tout simplement qu'il ne peut être désiré que sous une forme inadéquate. Le désir enveloppe comme tel la représentation du souverain bien comme un but que l'on pourrait atteindre en cédant à ses instances ; or le souverain bien n'est atteint au contraire que moyennant la suspension du désir. Ainsi, il est vrai et il est faux à la fois que le désir

Toujours est-il que, dans l'idéalisme bouddhique, il y a une corrélation entre (1) la méprise réaliste, par laquelle je crois être passif au spectacle du monde que ma conscience s'est à elle-même donné ; (2) la disposition du point-sujet en regard, qui n'est que l'envers de la méprise réaliste ; et (3) l'existence du désir dans la série. Au terme du processus de subjectivation, disparaîtra le désir, par quoi la conscience était toujours à nouveau tendue vers le dehors et l'après, en vue d'un objet manquant indéterminé, jamais trouvé, confusément imaginé comme propre à la contenter et à mettre fin à son errance. Le désir, moteur de l'errance de l'esprit, qui n'a jamais commencé et pourrait ne jamais finir [19] , est une tendance dont l'objet insu serait paradoxalement la suspension de cette errance [20] .

Ainsi, il y a un sujet logé "au lieu de nulle part" tant que la série ne sait pas ce qu'elle est, et (corrélativement) tant qu'elle ne sait pas ce qu'elle veut. Or la souffrance de son égarement serait suspendue si, se reconnaissant dans son caractère auto-productif, elle voyait l'inanité de son errance. Puisque rien, ni du dehors (une réalité subie) ni du dedans (une essence qu'il faudrait assumer) ne la contraint à poursuivre sur sa pénible lancée, la simple reconnaissance de son état la libérerait dans le repos [21] .

---

tende vers le souverain bien : à la fois il est aspiration à ce parfait contentement qu'implique l'atteinte du souverain bien, et il enveloppe une représentation fausse de la nature de ce bien et (par conséquent) des voies qui y mènent. Ainsi ne saurait-il manquer, dans l'état ordinaire de la production psychique, de mener n'importe où, sinon au vrai bien. Le trouble qu'il engendre dans l'esprit, les fictions qu'il inscrit dans ce que nous appelons techniquement la conscience réceptacle *(ālayavijñāna)*, engendrent certes des hallucinations, mais celles-ci ne sont pas à la hauteur du désir qui les a engendrées, et ne peuvent le satisfaire. Ou, autrement dit, le désir ne peut être comblé, car la satisfaction n'existerait que dans la suspension du désir (comme conséquence de celle-ci, et non l'inverse), de même que la connaissance, imaginée comme un certain rapport d'adéquation (recouvrement) du sujet et de l'objet, ne peut être atteinte que moyennant le dépassement de leur position en regard l'un de l'autre, laquelle cependant n'était pas pour rien dans le désir de voir et de savoir.

[19] Comme on le verra plus nettement dans la deuxième partie de cet exposé, à prendre les choses abstraitement, la libération est toujours possible, mais jamais nécessaire, c'est-à-dire que la nature de l'esprit n'implique ni qu'il doive se à point nommé trouver le repos, ni qu'il doive errer toujours. Plus concrètement, la libération ne peut se produire que lorsque les causes et conditions sont réunies dans la série, ce qui dans un premier temps ne peut être que le fruit du hasard, au sens où la série, si elle tend toujours vers la plus grande satisfaction, fonctionne de telle sorte que le désir et l'illusion tendent à être toujours reconduits. D'où, par exemple, la comparaison classique de l'aveugle qui trouve un joyau dans un amas d'ordures, laquelle marque le caractère improbable de la formation de l'aspiration à l'Éveil. D'où encore la métaphore de l'éclair qui déchire la nuit dans le *Bodhicāryāvatāra* de Śāntideva qui, dans le registre de la prédication spirituelle, insiste sur la nécessité de tirer avantage d'un instant unique de lucidité.

[20] On sait que cette idée, selon laquelle le désir est tendu vers le souverain Bien comme vers sa cause finale, est réputée être une vielle lune de la métaphysique (ou plus généralement de la philosophie), et qu'après avoir posé comme un dogme que le bonheur ne serait qu'un idéal indéterminé, on s'est avisé de la faire passer pour un préjugé, et de faire valoir à son encontre soit l'idée d'une volonté de puissance sans objet, ou se prenant soi-même pour objet ; ou encore la thèse selon laquelle le désir est avant tout puissance productive ; ou celle qui veut que le désir soit "désir de l'Autre", etc. Il nous semble que ce ne sont là que les convulsions d'une modernité lassée des plus simples évidences, et la manifestation du goût du paradoxe et d'un bizarre désir d'originalité, qui sont des travers inquiétants d'une bonne part de la pensée récente. Nous ne nions pas que le désir puisse se donner sous les formes mentionnées ; mais nous croyons qu'il ne faut pas prendre ces accidents de son "destin" pour son essence même.

[21] J'entends, non une simple représentation s'accommodant du maintien de l'ancien régime de fonctionnement de l'esprit, mais une compréhension de telle nature que, de même qu'elle bouleverserait la configuration de l'imaginaire (ce qui est objectivement représenté dans la série), elle altérerait

Quant à la manière dont le point-sujet est placé en regard du monde dans une conscience aliénée, il n'y a pas grand-chose de plus à dire, pour deux raisons principales : d'une part parce que, si l'on veut s'en tenir aux grandes lignes, ce thème a été traité de mille façons par mille auteurs [22] . D'autre part, parce que ce que l'on peut dire *des structures en général* est nécessairement très abstrait, dans une pensée qui doit se défier vivement du transcendantal sous toutes ses formes, même les plus clandestines. Les auteurs bouddhistes ne donnent que l'épure abstraite du processus productif ; ils ne prétendent pas poser des bornes aux contenus que ce processus pourra bien engendrer [23] .

II. LA SUBJECTIVATION DÉSASSUJETTISSANTE

La démarche éthique de l'idéalisme bouddhique peut se résumer en ces termes : sachant que le dysfonctionnement de l'esprit est facteur de souffrance, on réduira l'illusion du moi, laquelle est soutenue par les passions qui réciproquement se soutiennent d'elle, et de la sorte on rabattra la double illusion de profondeur - côté sujet, côté objet - à même la réalité plate de la série psychique. Par là même, on s'arrachera à l'aliénation (illusion de la passivité), on se reconnaîtra comme esprit auto-constituant, et on supprimera la conscience pour qu'advienne ce qui seul mérite le nom de connaissance [24] . Cette opération peut passer pour une abolition du sujet, pour autant que, quand le tableau ne figure plus rien et ne renvoie qu'à soi, on ne peut plus déterminer quelque point de vue hors de lui d'où il faudrait le regarder. Mais aussi bien peut-on dire que le rabattement du sujet dans la série le fait enfin accéder à la réalité, comme aussi la série est par là arrachée à l'aliénation et, pour le dire, subjectivée.

également de la manière la plus radicale la réalité formelle de la série (ou l'économie de sa production).

[22] En particulier depuis la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, qui m'apparaît, dans le devenir de la problématique de la subjectivation, un moment incomparablement plus fort que celui de la scission kantienne du moi empirique et du sujet pur.

[23] Nous lirions volontiers l'*a priori* historique foucaldien, et les autres notions approchantes et corrélatives qu'élucide Béatrice Han dans son livre sur *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, au sens où, dans une multiplicité de séries contemporaines, pour autant qu'elles projettent parallèlement leurs contenus objectifs apparentés dans l'espace virtuel du monde commun, il peut bien se trouver des structures apparentées, des configurations analogues, qui ne se marquent pas moins dans un *voir* que dans un *dire*, dans les mots que dans les choses. Mais, comme il ne s'agit pas des déterminations transcendantales d'une prétendue subjectivité constituante, il est clair que seule une démarche d'ordre archéologique ou généalogique pourra éventuellement les dégager de la masse des documents témoignant de la pensée, au ses le plus large du terme, d'une époque donnée en un lieu donné. Quant à l'objection selon laquelle notre démarche tombe aussi gravement que possible dans le "redoublement empirico-transcendantal", nous y répondrions en faisant observer que nous proposons, à la suite des auteurs de l'idéalisme bouddhique, une doctrine de la production psychique que nous donnons pour vraie, indépendamment des temps et des lieux, pour toute série psychique (aliénée) réelle ou possible. Certes, cela ne permet pas de fonder *a priori* une science apodictique, étant donné la part de la contingence dans la série. Mais cela permet de constituer *une éthique, toute formée selon nous de propositions hypothétiques, décrivant, à partir de la considération de la causalité psychique, les suites nécessaires des actes.*

[24] Skt. *jñāna*, tib. *ye-shes* (connaissance principielle).

Dans ce devenir éthique par lequel la distance entre le point-sujet et le réel de la série psychique est abolie, et qui peut être illustré par la résorption du point de vue dans le tableau, ce qui se joue, c'est est à la fois la *réalisation* du sujet et la *subjectivation* du réel psychique [25]. Et ce mouvement est rendu possible par le fait que les structures aliénantes n'avaient rien de transcendantal ou de constituant, mais n'étaient qu'une sorte de superstructure projetée à partir d'un certain régime de fonctionnement de la série psychique, laquelle, comme Aristote le dit de l'âme, "est d'une certaine façon toute chose", c'est-à-dire, pour nous, est sujette à toutes les métamorphoses, pourvu que les causes et conditions s'agencent convenablement.

La subjectivation comme processus est ce moment particulier où la série, accédant à une représentation plus juste de son fonctionnement, s'arrache à la passivité de son errance et se reprend dans un projet éthique. La dualité, autrement dit le décollement du sujet et de l'objet relativement à l'immanence psychique, *n'est pas pour l'instant résorbée* ; elle est niée, mais se maintient et résiste sur la base des imprégnations psychiques [26] , autrement dit de l'*habitus* procédant d'une longue errance passée. C'est dire que la représentation fausse est récusée, et que l'on n'adhère plus aux fictions *objectivement* figurées par les idées au sein de la série ; mais la réalité *formelle* de la série est encore ainsi constituée qu'elle projette cette illusion, dont cependant on se défie. Ainsi le sujet est-il encore situé *au lieu de nulle chose*, mais la nullité de son site est entrevue, et le mot "je", dans la parole, tend à désigner le substantiel de la série plutôt que le fantôme de la subjectivité.

Il s'agit d'un moment paradoxal, d'un moment contradictoire en quelque façon, où il y a lutte contre une fiction qui résiste, pour établir une réalité qui est déjà là, mais occultée. À la tentative pour résorber les pôles fictifs sujet et objet, répond un mouvement qui tend vers l'adéquation du phénomène (à savoir, la conscience de soi de la série) et de l'essence (qui est la réalité formelle de la série). Il y aurait beaucoup à dire sur les étapes de ce cheminement, abondamment documentées dans la littérature bouddhique ; mais, outre l'excessive longueur du développement, cela nous ferait sortir du registre de ce qui est communément reconnu ici comme appartenant à la philosophie [27] . Toujours est-il que la conscience vit alors dans l'expérience de

---

[25] Ici, on rejoint (sous une forme certes altérée) le projet hégélien d'une substance qui serait aussi sujet. Et c'est l'un des titres qu'a le présent propos à prétendre à ce beau nom de métaphysique, qu'on n'ose plus arborer.

[26] Tib. *bag-chags*

[27] Les auteurs bouddhistes ne s'embarrassent guère en effet de donner du chemin vers la vérité une présentation entièrement démonstrative : sans verser dans l'irrationalité, leur approche est le plus souvent

la contradiction entre ce qu'elle éprouve de par la constitution qu'elle hérite de ses actes passés, et ce qu'elle estime, par examen rationnel, être vrai. Mais elle ne peut faire l'économie de ce parcours gradué, par lequel se supprime progressivement en elle la distance entre le point sujet et le réel de la série [28].

III. LA SUBJECTIVATION ACCOMPLIE OU LE "BANQUET SANS FIN"

C'est au résultat final de ce processus que j'applique l'autre expression que le *Livre du Sage* [29] emprunte à un passage biblique [30], celle du "banquet sans fin", figurant l'esprit du sage.

Sur ce thème, plusieurs points sont à noter : (1) on a entrevu comment l'écart creusé entre le point-sujet et le point de fuite était un corrélat de la présence du désir dans la série, *désir et distance entretenant un rapport réciproque de fondement à phénomène fondé* (non seulement en vertu d'une certaine corrélation objective ou symbolique, mais encore et surout en vertu de la circularité de la production psychique). La subjectivation entraînera donc la mort du désir comme manque de la chose (insue) désirée. (2) Or, dans un tel système, la durée n'a pas de réalité indépendante de l'inquiétude de la conscience, laquelle n'est pas autre que ce désir par lequel elle est tendue vers un avenir toujours nouveau, pour autant que ce désir suffit à déterminer l'incessant devenir de la série. (3) Ainsi, l'abolition de la distance entre le point-sujet et la réalité formelle de la série psychique ne peut s'envisager que comme un passage à l'éternité. Dans le modèle d'idéalisme qui a été esquissé ici, nulle loi ne peut en effet régir le devenir de l'esprit que celles qu'il a lui-

---

d'ordre technique (préceptes pratiques, manuels d'instructions de méditation...)

[28] Un point ici serait à creuser : celui de la subjectivation *éthique*, dont le moment ici discuté est le lieu par excellence. En effet, ici, à la différence du moment de l'égarement (où l'esprit est passif) et du moment du repos achevé (ou l'esprit est surmonté), la série se reprend et se constitue jusqu'à un certain point en maîtresse de ses destinées. On pourrait se demander s'il n'y a pas une subjectivation à travers l'expérience de la volonté, en tant que la série s'oppose à l'inertie de la nature qu'elle s'est donnée par ses actes passés. L'esprit qui, en accord avec l'éthique du bouddhisme tardif *(mahāyāna)*, prend l'engagement de parvenir à l'Éveil pour contribuer à la libération de tous les êtres, acquiert par cette décision un caractère d'unité persistant à travers le temps, qui n'a pas échappé à l'attention des auteurs bouddhistes quand ils se sont appliqués à penser l'efficace des vœux et des souhaits en général.

[29] *De Sapiente*, cap. XV : "Sapientis mens quasi iuge convivium", trad. P. Magnard pp. 127 sqq. Voir particulièrement les dernières lignes, p. 131 de ce chapitre, que je cite dans cette traduction : "Pour le sage, au contraire, le banquet est continu et éternel ; son cœur est en fête et en joie ; son esprit enfin est présence, plénitude et jouissance de tous les biens. Son intellect passif est la table dressée pour tous les plaisirs de l'esprit, à la constante disposition de l'intellect agent, qui y prend place, y fait bonne chère et y festoie magnifiquement ; il s'agit de cette table même que le poète Bigi célébra en ce distique :

"Table de joie et de délices,
O agapes trois et quatre fois heureuses".

Tel est le riche jardin du cœur, dont le jardinier, je veux dire l'intellect agent, ne peut s'écarter ni être détourné ; cette terre céleste, je veux dire l'intellect possible, est la mère et la nourrice de biens impérissables, dans lesquels on peut goûter sans dommage des plaisirs en abondance, franchir et dépasser la moyenne sans que la verdeur et la saveur de la plante viennent à manquer, tandis que l'esprit qui s'en repaît demeure insatiable. Au sortir d'un si joyeux banquet, l'esprit voit son immense faim et s soif ardente croître de jour en jour."

[30] *Sagesse*, 3, 4.

même (sans le savoir) posées (puisque ce devenir d'une part ne subit nulle contrainte externe, et d'autre part n'est pas régi par quelque principe interne invariable). (4) Or si la durée est abolie, la production psychique telle qu'elle a été évoquée n'est plus concevable, pour autant que la causalité dont il a été question implique la succession incessante de perceptions instantanées.

Le paradoxe se dévoile dans sa radicalité, si l'on s'avise de ceci : (1) nous sommes partis d'une description de la conscience comme produit de l'égarement et représentation fausse que la série psychique se donne de son propre mode d'être — représentation fausse qui impliquait cette projection en des lieux virtuels du point - sujet et du point de fuite (ou point de transcendance) ; (2) nous avons ensuite évoqué — sous l'intitulé de *processus de subjectivation* — une réduction de cet écart imaginaire et une prise de conscience progressive de l'immanence de la production psychique, autrement dit le rabattement du point sujet sur le réel de la série (on pourrait imaginer la métamorphose d'un tableau de perspective qui deviendrait tableau non figuratif, c'est-à-dire qui d'une part ne se donnerait plus comme une surface derrière laquelle il y aurait des choses, mais encore qui ne serait pas ainsi constitué qu'on puisse déterminer à partir de l'image un point de vue d'où la regarder). (3) Mais, au terme de ce processus, nous ne découvrons pas ce vers quoi Deleuze semble faire signe dans *L'anti-Œdipe* — la libre productivité sans objet des machines désirantes, schizophrénie bienheureuse et inventive — , mais l'abolition du processus de la production psychique, et donc non seulement *une altération dans le fonctionnement de la série*, mais encore *le passage à ce qu'il faut bien appeler un autre degré d'être.*

Nous avons élaboré la question de la subjectivation à partir d'une forme d'idéalisme reposant entièrement sur ce principe, selon lequel l'effectif, c'est l'efficient, ou encore, l'être de quelque étant se réduit à son action instantanée, si bien qu'il n'est rien d'autre que son passage et son abolition vers quelque autre étant. Or cette sorte d'ontologie est telle, quelle ne s'applique qu'aux séries où elle n'est pas adéquatement comprise. Sitôt en effet qu'est entièrement dissipée l'illusion résistante, l'*habitus* d'erreur qui en occultait l'évidence, elle est surmontée (du moins dans la série où elle est comprise).

Ainsi, la question de la subjectivation comporte cette difficulté, qu'elle ne peut se penser qu'à la charnière de deux ordres ontologiques incommensurables, dont le second (celui de l'éternité) enveloppe certes sur

son propre mode [31] le premier (celui de la production psychique), mais sans que celui-ci procède à proprement parler de l'autre. Il serait plus juste même de dire que les deux ordres sont séparés par une barrière, la plus ténue et la plus infranchissable de toutes : "la différence du néant", comme dit le *Livre des XXIV philosophes.*

Conclusion

Pour finir, et ce ne sera qu'une rapide esquisse étant donné le peu de temps dont nous disposons, je voudrais introduire cet autre ordre ontologique sans sortir du thème de la subjectivation : disons qu'il faut faire intervenir ici le *subjectum* au sens de substrat, suppôt, voire de Fond, *abditum.* Ce qui, en effet, se fait jour dans cette transmutation de l'être formel de la série, c'est une transfiguration de l'esprit dans ce que les auteurs tibétains appellent la connaissance principielle *(ye-shes)* ou Intelligence *(rig-pa)*, et qu'ils tiennent pour l'essence ou le Fond de l'esprit. Essence ne veut pas dire ici quiddité, et le Fond de l'esprit n'est pas quelque étoffe mentale : ce Fond ne fonde qu'en couronnant, comme la clef de voûte qui soutient l'édifice. Pour emprunter à Plotin cette métaphore, disons que ce vrai sujet, Fond d'abord insu de l'esprit et qui se révèle au faîte de la subjectivation, était en quelque sorte présent en lui (mais au-delà de lui) comme la clarté du soleil dorant un nuage qui la voile en partie : la "lumière naturelle" participait d'une certaine manière d'une lumière supérieure, qu'on ne peut appeler surnaturelle, mais qui du moins relève d'un autre ordre que celui de la production psychique — et que l'on découvre à la faveur d'un "banquet sans fin".

---

[31] Pour penser cela, Klong-chen rab-'byams, auteur tibétain du XIVème Siècle, donne développement et consistance à trois notions qu'il reçoit de la tradition contemplative dite de la "Grande Complétude" *(rdzogs-chen)*, celles de l'expressivité *(rtsal)*, du divertissement *(rol-pa)* et de la parure *(rgyan)*, qui lui servent à penser le mode d'inclusion des phénomènes *(snang-ba)* dans la sphère *(klong)* d'Intelligence *(rig-pa)*, l'essence de l'esprit *(sems-nyid). Cf.* notre n°33 des *Papiers du C.I.Ph.* qui comporte la traduction d'un certain nombre de textes élucidant ce point.

L'auto-production de l'esprit

1. [Objet et méthode de ce séminaire] Nous nous donnons pour objet cette année la présentation des grandes lignes de l'idéalisme bouddhique des *vijñānavādin*, non à la manière des historiens et philologues, mais dans selon une orientation exclusivement philosophique, en exposant et en discutant les perspectives dont cet ancien système nous paraît porteur, et parfois en développant ses implications jusqu'ici inaperçues [32] . Nous ferons comme si cette doctrine n'était ancrée dans nulle terroir spirituel étranger ; nous effacerons autant que possible tout ce qui peut relever de son ancrage culturel dans la pensée indienne ou tibétaine.

2. [Remarque sur l'écriture de la philosophie] Soit dit en passant, si les termes que nous allons employer recouvrent le souvent des expressions sanskrites ou tibétaines, que les spécialistes substitueront facilement à leurs équivalents conventionnels français, en revanche, dans le cas où nous ferons usage de mots ayant par ailleurs un sens technique dans les sciences exactes, j'affirme nettement que la coïncidence ne doit pas prêter à conséquence. Je ne leur donne aucun sens implicite à côté de celui qui leur sera expressément assi- - gné ; je reconnais volontiers mon incompétence parfaite en sciences, et je récuse comme cuistre et ridicule la tendance à multiplier sans rigueur les références mal maîtrisées, tendance trop répandue dans la pensée contemporaine. Contre la prolifération des interprétations, optons pour certain ascétisme intellectuel, qui consent à ne dire que peu de choses, mais avec ordre et d'une manière aussi parfaitement explicite qu'il est possible [33] .

3. [Exemple illustrant le point précédent] Ainsi par exemple le terme de *série* n'implique-t-il aucune référence mathématique ; et une expression comme celle de "convergence des séries" est ici employée dans un sens qui, comme

---

[32] Théorie de l'essence, de la substance seconde ; distinction des substances secondes et des agrégats ; application à la nature des idées et des termes du langage ; développement de la théorie des imprégnations psychiques ; tentative d'ontologie du collectif (penser les multiplicités intersubjectives, ou plutôt "trans-sérielles", dans le contexte doctrinal de l'idéalisme bouddhique : qu'est-ce qu'un groupe humain, une société, un État ? un monde ?).

[33] Une variante de ce pédantisme dont nous tâchons de nous démarquer est cette manière d'écrire la philosophie, si commune en France (peut-être en raison d'une formation intellectuelle excessivement orientée sur les concours d'enseignements), cette manière, dis-je, où les phrases apparaissent comme des puzzles (ou des patchworks) composés de morceaux de formules empruntés au fonds de l'histoire de la philosophie. L'inventivité confuse des impostures intellectuelles ne nous paraît pas si éloignée que cela de l'académisme qui s'emploie à établir une connivence avec un public dont les références sont les mêmes. Dans l'un et l'autre cas en effet, il s'agit de voiler une certaine indigence de pensée derrière un style éminemment allusif. En ce qui nous concerne, quelle que soit la valeur de ce que nous avançons ici, du moins ne nous sommes-nous pas caché derrière le rempart de l'équivoque.

on le verra, est précisément déterminé, mais dont je ne me suis pas même demandé s'il recouvrait partiellement ou non le sens mathématique.

4. [Récapitulation des analyses antérieures] L'année dernière [34], nous avons vu comment et en quel sens les auteurs bouddhistes établissaient l'existence de la seule conscience et l'inexistence de la réalité extérieure. La démonstration du *Trésor de la science logique* de Sa-skya paṇḍita illustrait le lien organique de tout un groupe d'orientations de pensée *a priori* disparates : (1) une ontologie où la réalité se mesure à l'efficience, autrement dit la *coappartenance de l'être et de la causalité* (production) ; (2) une *conception discontinue du temps*, fait d'instants atomiques discrets ; (3) une *réduction de toute réalité phénoménale à de purs moments de force évanouissants*, dont les constellations instantanées déterminent la production dans l'instant subséquent de nouvelles configurations phénoménales, et ainsi de suite dans un *devenir machinique sans sujet*, sans commencement ni fin ; (4) une conception de la perception comme n'ayant de réalité formelle que celle de l'esprit, dont elle est une modification aspectuelle *(rnam-pa)* : *immanence de la perception* ; (5) et enfin l'*idéalisme* entendu comme (a) impossibilité pour une réalité externe prétendue d'agir sur la conscience pour y déterminer la production de modes représentatifs (effets-reflets de la réalité externe) ; (b) non-sens de la notion de réalité externe, en plus de son inutilité dans l'explication de la perception ; (c) *production immanente* des modes de la conscience : la conscience "sans porte ni fenêtres" tire ses perceptions de son propre fond.

5. [Dimension éthique du système ou comment il rend compte de soi-même] La combinaison de ces thèses présente une grande cohérence ; elles s'agencent parfaitement les unes avec les autres ; mais leur produit est assez insolite, et c'est lui qui va faire cette année l'objet de nos analyses. Nous allons voir, en quelque sorte, ce que produit ce montage : puisque nous avons affaire à une doctrine qui représente l'esprit comme une machine qui se produit soi-même de toute pièce, il convient de projeter cette pensée sur la surface de représentation qu'elle constitue, de la représenter dans le champ qu'elle ouvre : elle devient elle-même un dispositif machinal, ensemble de modes psychiques [35] dont la combinaison produit d'autres modes psychiques. La recherche de la vérité n'est pas ici pensable *a priori* comme une tentative pour accéder à la vision désintéressée et distanciée d'un objet-vrai, d'un vrai objectif, posé en regard

---

[34] Cf. *Papiers du Collège International de Philosophie*, n° 40, pp. 17 - 70.

[35] Ceci vaut pour cette doctrine en tant qu'elle est pensée par quelque entendement. Il en irait autrement si on voulait la prendre en soi, non comme chose mentale mais comme sens visé. On trouvera plus loin des éléments permettant de donner un statut à la doctrine considérée sous cet angle.

de l'esprit qui le contemple ; c'est avant tout la production d'une idée vraie, c'est-à-dire d'un certain mode ou ensemble coordonné de modes psychiques qui, comme chez Spinoza, doivent d'une part porter en eux-mêmes (et non dans une comparaison avec quelque réalité externe) la marque de leur vérité, et d'autre part aller de pair avec une modification du régime de fonctionnement de l'esprit — une sorte de *réforme de l'entendement*, dont on peut attendre le bonheur non moins que la connaissance vraie.

6. [Suite du même sujet] Il est d'emblée clair qu'ici, le travail de la pensée, en tant qu'inflexion des processus mentaux par insertion d'éléments nouveaux et agencement de combinaisons nouvelles d'idées, est par lui-même cette *réforme de l'entendement*, c'est-à-dire altération de l'esprit dans son être, pour autant qu'il n'est rien d'autre que machination d'idées ou de perceptions multiples sans sujet.

7. [Idéalisme sans sujet ; esprit entièrement conscient de ce qu'il contient, mais aliéné] L'idéalisme des *vijñānavādin*, qui nous intéresse ici, est bien singulier : (1) c'est, on l'a dit, un idéalisme sans sujet, puisque l'esprit n'y est ni sujet ni substance, mais seulement la désignation collective des perceptions instantanées sériées. Quant on dit des perceptions qu'elles sont des *modes* ou des *modifications aspectuelles* de la conscience, ce n'est pas pour poser celle-ci en substrat : cela n'implique rien d'autre, en première approche, que la constatation du fait que les perceptions ont toutes en commun la *qualité conscience*. Au sens strict, on peut dire que ce sont les perceptions atomiques qui sont substance *(dngos-po*, étant doué d'efficience), tandis que la conscience en est un attribut, une qualité — qualité qui n'a en propre que d'être nécessairement présente pour toute perception quelconque. (a) Il n'existe rien de tel qu'une matière, entendue comme réalité dénuée de cette qualité de conscience ; (b) pour la même raison, il n'existe pas dans l'esprit d'inconscient, au sens naïf d'une réalité effectivement présente "dans" l'esprit, mais dénuée de cette qualité de conscience. Cela n'empêche pas l'existence d'une certaine forme d'inconscient ; nous aurons à y revenir prochainement [36].

8. [Pluralité irréductible des séries] Toute perception est intrinsèquement douée de cette qualité de conscience, sans qu'il y ait besoin d'un sujet connaissant. Mais cela ne veut pas dire que *le tout de l'étant* (formule au demeurant absurde dans une pensée où le réel n'est guère totalisable) soit embrassé dans un unique champ de conscience immanente sans discontinuité. En somme, les

---

[36] Première esquisse au § 15 ci-dessous.

perceptions d'autrui nous échappent toujours ; et quoiqu'il n'y ait pas de sujet, chaque esprit semble constituer une sphère relativement autonome [37].

9. [Contre le "plan de consistance" et l'immanence généralisée] Cette dernière thèse n'implique rien d'autre que l'existence d'une *multitude indéfinie* de faisceaux de séries de perceptions ; autrement dit, l'existence de séries causales disjointes, juxtaposées, *purement différentes*. Il y a *connexion* des perceptions en séries causales ; *conjonction*, pour constituer un esprit, d'une quantité indéfinie de séries relativement parallèles de perceptions atomiques ; *disjonction* des esprits entre eux, dans la mesure où leurs séries causales n'interfèrent pas. Il n'existe pas de "plan de consistance" où s'effectuerait le commerce, l'interaction des consciences ; les esprits n'entrent pas en *connexion* les uns avec les autres. Ce n'est pas dire qu'ils soient absolument sans rapport d'aucune sorte. Cela donne à penser cependant qu'il n'y a rien de positif dans l'altérité des séries ; comme simple non-interférence, c'est une simple négation abstraite. Elles ne se limitent pas même l'une l'autre, et ainsi chacune n'est pas constituée dans son être par son opposition à quelque autre.

10. [L'identité personnelle n'est pas postulée au principe de l'altérité irréductible des séries] L'identité personnelle n'est pas posée d'abord, pour expliquer la différence des perceptions "des uns" et "des autres" ; bien plutôt, l'apparence d'une identité personnelle vient recouvrir la réalité de l'enchaînement immanent des perceptions dans chaque faisceau de séries perceptives. Autrement dit, ce qui est premier, ce n'est pas la différence réciproque des moi, c'est *la simple multiplicité non-coordonnée des séries*. Nous appellerons maintenant "série psychique" tout faisceau de séries perceptives présentant une certaine interdépendance dans leur production, et une parfaite autonomie à l'égard de tout autre faisceau analogue ; il y a autant de séries qu'il y a de processus qui n'interfèrent pas les uns avec les autres.

11. [Argument contre l'interférence des séries psychiques] Si une série pouvait interférer avec une autre (ce qui est impossible par définition), elles n'en formeraient qu'une seule, selon la terminologie que nous adoptons ; pour que le "moi" et l'"autrui" puissent être distingués d'une manière pertinente, ne serait-ce que dans le registre phénoménal, il faut que ces deux termes nomment des séries non-interférentes, autrement dit "sans portes ni fenêtres".

---

[37] Par ailleurs, pour reprendre une expression leibnizienne, dont il faudra reprendre à nouveaux frais la détermination précise, s'il n'est rien dans l'esprit qui ne soit perçu, il y a certainement en revanche des perceptions sans aperception.

12. [Un idéalisme de la production psychique] La singularité éminente de cet idéalisme tient à sa manière de présenter en détail le processus d'auto-production psychique, autrement dit la causalité immanente à chaque série. C'est par là qu'il faut commencer pour que les enjeux et les points difficiles du système commencent à apparaître nettement.

13. [Ni action subie du dehors, ni essence déterminante au dedans] Prendre au sérieux l'auto-production psychique, cela implique non seulement d'éliminer l'idée d'une action s'exerçant de l'extérieur sur la conscience (action du monde matériel, d'autrui, ou même de Dieu comme chez Berkeley ou Malebranche), mais encore de renoncer à la représentation d'une "notion complète" de la monade, qui en déterminerait par avance le devenir. Il ne faut pas moins rejeter l'idée d'une loi interne, gouvernant de l'intérieur le processus psychique et l'émergence successive des perceptions, qu'à l'idée d'une passivité de l'esprit recevant ses modes d'une interaction avec le dehors.

14. [Contre le fétichisme des formes pures et autres structures] Nous souscrivons pleinement à la défiance à l'égard des formes et structures exprimé par Deleuze dans *L'anti-Œdipe* ; nous ne rejetons pas moins que l'idée leibnizienne de la "notion complète" tout ce qui relève du formalisme transcendantal de la phénoménologie husserlienne. S'il doit y avoir des formes et des structures, soit dans l'esprit pris selon sa réalité formelle, soit dans le monde perçu interne et externe, comme réalité objective des idées, ces formes et structures sont en tous cas subordonnées au processus de production psychique, qui les conditionne et n'est pas directement conditionné par elles [38].

15. [Métamorphoses de l'esprit égaré] L'esprit est totalement dénué d'essence au sens quidditatif du terme, qui prescrirait son devenir ou du moins assignerait des limites à ses métamorphoses. L'esprit peut virtuellement tout devenir [39] ; on peut bien dire avec Aristote qu'il "est d'une certaine façon toutes choses". Ce n'est pas pour autant que son devenir soit aléatoire : car si l'esprit se produit radicalement lui-même, la conscience est aveuglée - chose curieuse -

---

[38] Peut-être serait-ce une voie possible pour donner une consistance à la notion d'*a priori* historique telle qu'elle se développe au fil de l'œuvre de Foucault, et pour résoudre une part des apories de *L'ontologie manquée* de cet auteur (pour reprendre le titre de l'excellent livre de Béatrice Han).

[39] Il y a naturellement certaines bornes à ces métamorphoses, imposées par la nature même de la production psychique. Ainsi par exemple, il ne saurait y avoir d'esprit qui ne soit dans le devenir et la durée. Mais on devine bien que la question, que l'on pourrait traiter, des conditions de possibilités de toute expérience possible, recevrait un développement bien différent de celui qu'il connait dans la *Critique de la raison pure*. De même, la question kantienne "qu'est-ce que l'homme ? " ferait-elle l'objet d'un traitement nouveau, étant donné que l'homme n'est qu'une figure caractéristique se réalisant temporairement dans une série donnée. En tant que cette série, par l'effet de sa causalité interne, affecte la figure humaine, son expérience sera certainement configurée d'une certaine manière ; mais les formes singularisée de l'expérience humaine (1) ne sont pas absolument parlant pures ou transcendantale ; (2) ne valent que pour autant que cette série donnée se maintient dans les bornes de l'humain.

sur le mécanisme de son auto-production. Or cet aveuglement est ce qui introduit, comme on va le voir, une passivité imaginaire là où il n'y a en effet que pure activité ; et la vie de l'esprit se constitue dans l'aliénation en raison de cette illusion. Cette aliénation introduit de la prévisibilité dans le devenir de l'esprit, à la mesure de la passivité qu'elle induit. C'est à ce niveau qu'il sera possible de réintroduire un certain concept de l'inconscient [40].

16. [Résistance du préjugé réaliste] Aussi persuadés que nous puissions être de la vérité de l'idéalisme, selon laquelle toute perception est immanente à l'esprit et, au fond, ne représente rien [41], mais projette seulement un objet fictif, nous n'en avons pas moins d'abord (et pour longtemps) le sentiment de vivre au sein de situations que nos sens nous donnent et dont nous ne sommes pas les auteurs. Il en va de même, à plus forte raison, pour ceux qui ignorent la démonstration de l'idéalisme ou la jugent sans vérité.

17. [Les trois natures] Soit une perception d'objet quelconque ; nous distinguons en elle, avec les auteurs du *vijñānavāda*, l'*entièrement imaginaire* (nous dirons le *fictif*), l'*hétéronome* et le *parfaitement établi.*

18. [Définition de l'hétéronome] *L'hétéronome, ce sont les idées prises selon leur réalité formelle, et considérées dans leur connexion productive.* En première approche, elles sont dites "hétéronomes" pour autant que chacune a le principe de son être, non en soi, mais dans une certaine constellation d'idées, produites dans l'esprit au moment antécédent. Ces idées sont instantanées ; elles ont pour caractère d'être efficientes (c'est-à-dire de participer à la production subséquente d'autres idées) et certaines sont représentatives, c'est-à-dire comportent une certaine teneur objective. Ne sont pas moins représentatives, au demeurant, les idées qui projettent une subjectivité supposée "intérieure" que celles qui projettent un monde objectif "externe".

19. [Définition du fictif] Toute idée pour autant qu'elle est représentative ou dotée d'une certaine réalité objective ne relève pas seulement de l'*hétéronome* (qui regarde son être formel) mais encore du *fictif* (qui concerne sa réalité objective). *Le fictif, c'est ce qui est objectivement contenu dans l'idée, pour autant qu'on lui confère à tort une réalité indépendante, autonome.* C'est ce

---

[40] Pas seulement : il y aura aussi une place à trouver pour l'inconscient, corrélative à la projection, sous l'empire de l'égarement, du point-sujet en un lieu virtuel, hors du réel de la série, induisant un décalage entre ce que je suis positivement (les contenus actuels de la série) et le lieu irréel où un "je" est imputé. Il en va de même en ce qui concerne le non-recouvrement, souligné par Lacan, entre le point d'où je regarde et le point où je suis vu.

[41] Ou plutôt, elle représente sa cause, laquelle est une imprégnation psychique *(vāsanā)* ; mais elle *suppose pour* un objet irréel, qui serait extérieur à la série et indépendant d'elle quant à sa causalité.

que nous appelions l'an dernier [42] "l'objet-support" *(gzung-yul)*, défini comme la chose ou l'état de chose, différente de l'idée, qui en détermine la production dans l'esprit.

20. [L'erreur et l'illusion] *On pourrait se demander si le fictif est imputé par une idée seconde, venant s'ajouter à la première, ou bien si la fausse imagination d'une réalité externe est inhérente à la première idée elle-même.* Autrement dit, est-ce un jugement second qui m'arrache à la pure immanence de la production des modes de l'esprit et me déporte vers un dehors imaginaire, ou bien la perception en tant que telle enveloppe-t-elle un jugement implicite, l'erreur et non seulement l'illusion ? Une idée donnée, déterminée quant à sa réalité formelle, peut-elle n'être pas accompagnée par le contenu objectif qu'elle projette ? Et la "croyance naturelle" est-elle quelque chose *en plus* de la simple réalité objective de l'idée ?

21. [Dilemme sur l'erreur et l'illusion] Si l'erreur est enveloppée dans l'idée en vertu de son être formel, et non seulement l'illusion, alors le processus de la réforme de l'esprit impliquera la formation de perceptions d'un type entièrement nouveau ; si à l'inverse l'erreur est le fait d'une idée ou d'un jugement second, venant se rajouter à la simple perception, alors on pourra se libérer de la méprise réaliste sans que par ailleurs le monde qui s'offre à travers la perception subisse d'autre changement que la réintégration dans la pure immanence psychique.

22. [Suite du même sujet] C'est une question qu'il faut pour l'instant laisser non tranchée. Elle s'éclaircira à partir d'une analyse plus détaillée du processus de l'auto-production psychique.

23. [Le "parfaitement établi"] Nous avons défini l'hétéronome d'une part — les idées prises selon leur réalité formelle, laquelle ne s'entend qu'insérée dans le processus incessant de la production psychique — et le fictif — le contenu objectif des idées, pour autant qu'on lui impute une réalité autonome. Reste ce que la littérature du *vijñānavāda* nomme le *"parfaitement établi"* ; il se définit en première approche comme "la constante inexistence du fictif dans l'hétéronome", autrement dit *l'inexistence des choses que projettent les idées dans leur teneur objective et la pure immanence nécessaire des idées, considérées dans leur réalité formelle, à la série psychique.*

---

[42] *Papiers du C.I.Ph.* n° 40 pp. 24 sqq.

24. [De l'efficace des fictions] Il faut souscrire fermement au jugement de Deleuze, lorsque dans *L'anti-Œdipe* il reprend les distinctions lacaniennes du "réel", de l'"imaginaire" et du "symbolique", mais pour valoriser le réel — la production psychique machinique, le travail des "machines désirantes" qui correspond ici à l'hétéronome — contre l'imaginaire et le symbolique, qui sont pour nous [43] respectivement le contenu et les structures du "fictif" tel que nous l'avons défini. Cela dit, il est clair que ce contenu et ces structures, pour autant qu'ils sont impliqués dans la teneur objective des idées, laquelle est certainement liée à leur réalité formelle, doivent bien réagir sur le processus "réel" de l'hétéronome. Cependant, cette causalité ne s'explique que par le prestige trompeur de l'illusion ; aussi ne peut-on pas attribuer à l'imaginaire et au symbolique une efficience (donc une effectivité) propre.

25. [Le "molaire" et le "moléculaire" ; contre l'irénisme deuleuzien : le désir ne saurait être conçu sans le manque] Pour la même raison, nous ne pouvons en première approche qu'abonder dans le sens de Deleuze, lorsqu'il valorise le "moléculaire" contre le "molaire", le point de vue des réalités micropsychiques contre les prestiges des structures unifiantes. Les idées en effet sont dans le système des *vijñānavādin* des réali- - tés micropsychiques, des atomes perceptifs, des *minima percipi* sans durée ; et l'esprit est bien un entrelacs de flux de telles réalités micropsychiques. En revanche, et c'est là l'un des points sur lesquels nous ne pouvons aucunement souscrire au contenu de *L'anti-Œdipe*, il nous semble que l'irénisme de l'auteur, l'optimisme avec lequel il salue la découverte des machines désirantes et des flux de désirs déterritorialisés, participent d'une grande naïveté. Car le fonctionnement de ces machines désirantes nous paraît empreint d'une véritable souffrance inhérente ; et nous croyons que l'auteur a profondément tort de concevoir le désir sans la dimension du manque.

26. [Spinoza **ET** Hegel] Comme on le verra, le désir doit être conçu à la fois comme puissance productrice, affirmative, *et* comme manque. Nous ne pouvons souscrire à la polémique qu'il mène contre l'idéalisme, entendu comme pensée du négatif, pensée qui confère au manque une réalité agissante. Nous tenons pour purement oiseuse l'injonction deleuzienne de choisir Spinoza contre Hegel ; nous admirons certes chez Spinoza la théorie de la production psychique, mais nous croyons que le désir n'est pas moins tension vers un état idéal de contentement parfait [44], et expression de la souffrance du manque de

---

[43] Moyennant la distorsion imposée à ces concepts par la lecture deleuzienne, sur laquelle nous surenchérisons délibérément, mais sans prétendre *le moins du monde* nous poser en interprète de la pensée de Lacan.

[44] Au risque de passer pour naïf et même pour philosophe, dans la méconnaissance de ce sacré principe selon lequel le désir serait avant tout "désir de l'Autre"...

cet état, qu'il n'est l'énergie qui sous-tend la productivité psychique. Certes, comme le dit Spinoza (et, au fond, comme le disent les métaphysiciens qu'on lui oppose trop rapidement), la privation n'est rien de positif ; mais il n'en reste pas moins (et Spinoza ne le dit-il pas lui-même ?) que le sentiment de la privation, du manque, tout en marquant une impuissance de l'esprit, n'en est pas moins agissant. Chez cet auteur, les passions, et notamment les passions tristes, ont-elle moins de conséquences parce qu'elles participent de l'imagination que n'en ont les affections actives ?

27. [Une critique de la clinique deleuzienne] Nous sommes assez d'accord avec Philippe Mengue qui, dans son article de 1996 sur "Les concepts de clinique l'œuvre de Gilles Deleuze" paru au n° 29 des *Papiers du Collège*, reprochait à cet auteur, en quelque sorte, sa dénégation de la réalité des souffrances psychiques. Mais nos raisons sont bien différentes. Selon cet article en effet : "...cette clinique se situe d'emblée hors des impasses, des nœuds et des répétitions, des butées auxquelles se heurte le désir, et qui sont pourtant le lot irrécusable de la souffrance psychique ordinaire. C'est une clinique pour ainsi dire *hors névrose*. C'est une clinique de la "grande santé", qui en quelque sorte suppose le problème déjà résolu, et qui se projette dans l'élément vif de la création." — autrement dit, le tableau que *L'anti-Œdipe* dresse des machines désirantes serait le portait d'un esprit d'ores et déjà délivré de la névrose. Or nous estimons tout au contraire que l'erreur de Deleuze n'est pas de se placer à un point de vue où la souffrance psychique serait déjà abolie ; il nous semble qu'à bien des égards il saisit assez bien un certain nombre de fonctionnements de l'esprit ordinaire, mais qu'*il a le tort de dénier la souffrance qu'impliquent les états mentaux qu'il dépeint avec une étrange complaisance.*

28. [Désir et souffrance] Selon nous, *la productivité psychique est intrinsèquement souffrance ; et l'inquiétude qui la traverse enveloppe l'espoir du repos bienheureux.* Pas de désir sans espoir ; pas d'espoir qui ne soit une passion triste. Pas de désir, donc, qui n'enveloppe de la tristesse. Nous n'aspirons pas à la libération des flux du désir, mais à la libération à l'égard de ces flux, autrement dit à leur transmutation en une joie pure, d'où toute inquiétude et agitation ne peut qu'être absente.

29. [Force de la critique deleuzienne de la psychanalyse] La critique précédemment citée de la deuxième partie de l'œuvre de Deleuze — celle qui commence avec le tournant des années 70, marqué par la parution de *L'anti-Œdipe* — veut restaurer la psychanalyse contre la polémique menée par ce dernier livre, au

nom du fait de la souffrance psychique ; nous reconnaissons ce fait, et nous voyons bien en quoi il rend caduque une certaine dimension de l'œuvre de Deleuze ; mais nous n'entendons pas laisser la psychanalyse s'engouffrer dans cette brèche. La psychanalyse nous paraît être largement aveugle à la nature et à nombre de fonctionnements de l'esprit, et les défauts de la position deleuzienne ne diminuent pas la force de sa critique de l'entreprise psychanalytique en général. Nous reconnaissons la difficulté, mais nous entendons lui trouver d'autres solutions, aussi étrangères à la psychanalyse qu'à la pensée deleuzienne.

30. Laissons de côté cette discussion de la pensée de Deleuze pour en venir à la description de la causalité psychique.

31. [Récapitulation. Infrastructure et superstructure. Inanité d'une phénoménologie qui se renferme dans les limites d'une description de la superstructure. Apologie du "naturalisme" décrié par Husserl]

Nous partons de plusieurs éléments : (a) cette causalité est nécessairement immanente à la série psychique, puisque nous avons défini celle-ci comme un faisceau de séries causales conjointes entre elles et disjointes de toute autre. (b) de fait, cette production est comme telle inconsciente ; c'est-à-dire que la causalité de l'hétéronome (ou la production effective des idées selon leur être formel de modes de l'esprit), comme une *infrastructure*, est recouverte et voilée par le simple enchaînement superficiel, *superstructurel*, des événements fictifs (c'est-à-dire le "songe bien lié" des scènes de la vie qui s'enchaînent). À cet égard, nous trouvons la phénoménologie husserlienne d'une consternante faiblesse, quant elle ne s'occupe (sous une forme ou sous une autre) que de cet enchaînement réglé des phénomènes, en dénonçant comme le comble de l'erreur philosophique le "naturalisme", le "psychologisme", dont l'idéalisme des *vijñānavādin* est au fond le plus parfait développement (mais à un degré tel qu'il surmonte les limitations ordinaires du naturalisme dénoncé par Husserl). (c) Nous disposons donc de deux points de départ : (1) *la certitude théorique de l'enchaînement causal des idées, ou devenir machinique de l'esprit, conçu comme une série autonome (disjointe de toute autre)* ; (2) *l'expérience quotidienne de la perception ordinaire, avec tout ce qu'elle comporte : l'extériorité illusoire du sujet et du monde et la multiplicité des passions, qui pour la plupart ne s'entendent qu'à partir de cette illusion* (la dissolution de cette apparence d'extériorité impliquerait certainement la mort du désir, pour autant qu'il doit d'une manière ou d'une autre se fixer sur un objet posé comme extérieur au sujet. Le narcissisme même n'est certainement pas sans impliquer l'extériorité).

32. [Temps, causalité, désir] Le *temps* n'est pas, comme le voulait Kant, une forme pure de la sensibilité qui rend possible la causalité, entendue comme forme de la succession des phénomènes dans le temps. Au contraire, *le temps doit se comprendre à partir de la productivité psychique, c'est-à-dire à partir de la causalité, concrètement pensée à partir du fait que toute idée est un pur moment de force, dont tout l'être est de passer en son effet (une autre idée), tout en représentant éventuellement quelque objet illusoire.* Or ce caractère même de l'idée nous paraît en dernière analyse lié à l'*inquiétude*, laquelle n'est pas autre chose que le désir. Désirer, pour l'esprit, c'est se porter hors de soi vers un objet ; cet arrachement à soi ne permet pas à l'esprit de sortir de la pure immanence de la série, mais il constitue les moments de la série en extériorité réciproque, comme des instants disjoints, successifs, connectés mais jamais conjoints.

33. [Métaphysique et pensée de l'immanence] L'opposition de l'idéalisme comme pensée du transcendant, impliquant une conception du désir comme manque et une certaine positivité de la privation dans l'étant, avec une pensée de l'immanence pure où le désir apparaît comme énergie productrice et l'étant comme plein de lui-même quoique changeant, nous paraît une opposition absurde. Le système dont nous découvrons les grandes lignes, et qui n'est pas nouveau ni même récent, nous paraît réaliser souverainement les exigences d'une pensée de l'immanence, et s'accorder en même temps avec nombre d'éléments de la métaphysique. Les mots d'ordre d'une certaine secte philosophique tombent à plat. L'idée d'une *métaphysique de l'esprit* [45], loin d'être morte, a de beaux jours devant elle ; et rien ne dit qu'elle doive se constituer en-dehors d'une pensée de l'immanence pure [46].

---

[45] Cf. P. Magnard (sous la direction de —), *Métaphysique de l'esprit — De la forme à la force*, Vrin, Philologie et Mercure, 1996. On portera une attention particulière à l'article de M. Magnard, "Pour une métaphysique de l'esprit" (pp. 39 sqq.), qui ouvre de nombreuses perspectives en ce sens (nous reconnaissons ne pas suivre à la fois *tous* les fils directeurs que cet essai ouvre au chercheur).

[46] Immanence pour nous, se dit essentiellement en **deux** sens : (a) absence d'une *interférence entre les séries*, c'est-à-dire que chacune se constitue de manière entièrement auto-référée, sans rien recevoir du dehors ; (b) absence d'un *fondement transcendantal* (Kant, etc.) *ou transphysique* (Berkeley, etc.) des *contenus* de la série. En revanche, l'immanence ainsi conçue ne s'oppose aucunement à trois figures de la transcendance, que nous recevons : (a) transcendance comme *être constitutivement déporté hors de soi* de la conscience, autrement dit, transcendance liée à la temporalité (ou "temporelléité"), au désir et à l'inquiétude ; (b) transcendance au sens de *dépassement possible*, pour l'esprit, de sa condition initiale finie ; (c) transcendance d'un fondement d'un autre ordre, le Fond dont il était question dans le séminaire de 1995-96, repris au n°33 des *Papiers du Collège International de Philosophie*. On aura à y revenir. Brièvement, il y était question d'un Fond atemporel d'où procède l'esprit ; mais il ne nous semble pas incompatible avec l'immanence telle que nous la concevons, *tant que ce Fond ne fonde pas le détail du contenu factuel de l'expérience de l'esprit errant.* Nulle métaphore ne l'illustre mieux que celle du miroir, qui en un sens fonde les image qui y paraissent, mais sans déterminer aucunement les formes et les couleurs de celles-ci. Mais tandis que les images du miroir sont déterminées par la présence des objets en regard du miroir et par la position du spectateur, ici, l'esprit nous apparaît comme un enchaînement des images qui se produiraient d'instant en instant, sans s'appuyer sur rien d'extérieur, et sans spectateur externe, à même la limpidité du miroir, qui ne fait guère que leur ouvrir le champ. Les trois transcendances que nous admettons s'articulent d'ailleurs : nous pensons volontiers (avec une bonne part

Deuxième séance du séminaire

34. [Désir, aliénation, objectité] *L'illusion de l'extériorité et la puissance du désir fondent le passage des instants comme ce qui rend l'esprit à lui-même étranger.* Il en ressort, réciproquement, que si la réduction de l'illusion de la transcendance (de l'objet) peut être menée à son terme, il est fort douteux que l'on accède simplement à une productivité immanente, où le désir serait purement affirmatif, où l'existence dénuée de sens se déploierait joyeusement dans sa créativité illimitée. En effet, la production psychique comme telle ne va pas sans une certaine constitution transcendante de l'esprit, celle par laquelle, dans son incessante inquiétude, il se surmonte sans cesse, déployant ainsi la durée d'une manière que Plotin évoque parfaitement dans l'*Ennéade* III, 7. Il se peut donc que, faute d'objet, le désir soit suspendu, et avec lui la productivité désirante ; d'où une suspension du flux des perceptions, et une suspension du devenir comme corrélat de la production psychique : et cet accès à l'éternité est précisément ce que les bouddhistes nomment *nirvāṇa*, extinction de la souffrance et du désir, plutôt que libération des flux déterritorialisés du désir. Il est clair au demeurant que cette interruption ne saurait aller sans l'abolition de l'esprit tel que nous l'avons défini ; reste à savoir si cette mort est pur anéantissement, ou bien si elle est accès à un autre régime d'être.

35. [Une pensée mortifère ?] Nous savons parfaitement qu'on fera de ce système l'expression d'une pulsion de mort ; mais nous allons sans crainte au-devant de ce reproche, car nous croyons d'une part avoir de quoi lui répondre, et d'autre part qu'au fond il n'a pas plus d'autorité que les conceptions dont il émane. D'ailleurs il apparaît que nul n'est à l'abri de ce reproche, puisque, de la manière la plus inattendue, Badiou l'applique à Deleuze même dans son livre sur cet auteur.

36. [Production, consommation et inscription dans le devenir machinique de l'esprit] La productivité psychique, que nous essayons de saisir plus concrètement, nous paraît comporter trois moments, qui d'ailleurs s'enchaînent circulairement, et pour lesquels il nous paraît intéressant de reprendre (en les subvertissant) trois

---

de la métaphysique occidentale traditionnelle) que le Fond absolu (n° 3) n'est en un sens pas autre que l'état de délivrance (n° 2), qui est assomption de l'esprit en Intelligence, et que cette délivrance n'est autre elle-même que le souverain bien, confusément désiré dans tout désir (n°1), et qui nous meut "comme l'aimé attire l'amant", selon la formule d'Aristote. Notons encore, pour en finir avec l'immanence et la transcendance, que le Fond se déterminera comme immanence absolue, sans dehors, récapitulant tout en soi, étrangère à toute tendance à l'extériorisation. Tout cela a été abondamment exposé dans le n°33 des *Papiers*.

termes qui reviennent d'une manière obsédante dans *L'anti-Œdipe* : production, consommation, inscription. C'est-à-dire qu'une idée est produite par des causes et conditions déterminées ; qu'elle est par elle-même une perception agréable, désagréable ou indifférente ; que l'esprit réagit à cette perception par des affections de l'esprit, qui relèvent d'autant plus de la passion, et d'autant moins de l'action, que la croyance en la réalité du "fictif" est forte ; que ces affections elles-mêmes, pour autant qu'elles ne sont pas sans réalité formelle, ne sont pas sans effets ; que ces effets sont autant de traces qui s'inscrivent dans l'esprit, et qui, lorsqu'elles se trouvent dans certaines combinaisons avec d'autres traces et certaines conditions perceptives, déterminent la production de nouvelles perceptions. *Production* et *consommation* des perceptions, *production* et *inscription* des réactions, puis *production* de perceptions nouvelles à partir des affections *inscrites*, et ainsi de suite, dans un devenir circulaire qu'on peut bien avec Deleuze appeler *machinique*.

37. [Les imprégnations ou traces psychiques sont perçues sans aperception] Ce modèle implique une nouvelle figure de l'inconscient, en plus de l'*oblitération du processus productif des idées comme tel* : il s'agit du *caractère non conscient des traces psychiques*, dont il faut bien supposer l'existence constante pour maintenir la pure immanence du processus. Cependant, si l'inconscience à l'égard du processus productif comme tel ne s'entend que comme un certain refoulement de l'infrastructure psychique, recouverte par l'illusion superstructurelle du "songe bien lié", on peut supposer que les traces psychiques, un peu à la manière des petites perceptions de Leibniz, sont plutôt un horizon confus de l'expérience consciente que quelque chose qui serait positivement refoulé hors de la conscience.

38. [Les huit instances psychiques] Cette conception générale de l'auto-production de l'esprit se développe selon le schéma traditionnel des *huit instances psychiques*. Les cinq sens et le sens commun (soit six instances psychiques) relèvent de la *consommation* seule (expérience sensible, agréable, désagréable ou indifférente, déterminée par l'actualisation des traces passées) ; une septième instance, que la tradition nomme "conscience mentale obnubilée", est la fonction des réactions passionnelles, la seule qui soit *activement productrice*, pour autant que son activité seule engendre des traces psychiques (*production d'inscriptions*), lesquelles sont les seules causes des impressions sensibles (*production de consommations*). Enfin, la huitième instance, que les

Vijñānavādin appelaient "*conscience réceptacle*", est la surface d'inscription des traces ou perceptions sensibles virtuelles.

39. [Circularité du processus ; que les huit instances ne sont que des êtres de raison] *On voit immédiatement le caractère circulaire du dispositif, dont les trois parties principales dépendent réciproquement les unes des autres.* Mais il faut ajouter que ces trois groupes d'instances n'ont de réalité que purement *nominale.* Rappelons la distinction, longuement développée l'an passée, des *singuliers réels* et des *êtres de raison* : *est un singulier réel un étant produit et producteur, autrement dit un maillon instantané d'une série causale.* N'est effectif que ce qui est efficient ; *on appelle substance un étant doué d'efficience.* Toute substance ne dure qu'un instant atomique, toute sa réalité s'épuisant dans l'effectuation de sa cause. N'est réel en ce sens que le pur singulier instantané — du moins en première approche [47]. Il est à remarquer que ce concept de substance n'inclut en rien la subsistance dans la durée (la substance, c'est ce qui agit ; et concrètement elle est inséparable de cette action qu'elle exerce, voire, elle n'est rien d'autre que cette action). Tout ce qui n'est pas substance en ce sens est un être de raison.

40. [Ce qui n'a d'existence que nominale et ce qui existe effectivement] Ainsi, non seulement les *êtres fictifs* (la matière, le monde, le centaure), mais encore tous les *universaux* ("la causalité", "la réalité formelle des idées") et jusqu'aux *concepts sous lesquels s'opère la synthèse du divers perceptif,* et *ces synthèses elles-mêmes* (cette table, cette chaise), ne sont que des *êtres de raison.* Dès lors, les noms

---

[47] On peut se demander d'une part si les singuliers réels sont en nombre actuellement infini dans un instant donné d'une série psychique, et d'autre part si l'éventail qualitatif des atomes perceptifs possibles est infini. Nous tendrions à répondre par la négative à la première question (contre Spinoza), pour diverses raisons que nous présenterons plus loin. Quant à la seconde, on pourait supposer qu'étant donné la faveur dont jouit le discontinu en général dans la pensée bouddhique, il n'est pas nécessaire que puissent être donnés tous les degrés intermédiaires entre deux qualités quelconques (deux nuances colorées par exemple). Les couleurs que l'œil ne distingue pas sont intrinsèquement identiques. On arriverait ainsi à un nombre nécessairement fini, quoique fort considérable et dépassant la portée de l'entendement, de qualités sensibles distinctes. Toutes ces nuances doivent pouvoir être perçues, sinon aperçues, distinctement. Les qualités sensibles se réduiraient donc à une gamme, à un nuancier discret, pour chaque genre. Une autre question est de savoir si les genres (couleurs, odeurs, saveurs...) sont *a priori* limités. Au demeurant, il n'est que trop clair que l'on n'analyse guère ce que l'on sent, et que de ce fait, les sensations supposées simples étant presque toujours des mixtes ou des séquences, les combiniaisons sensibles sont virtuellement inépuisables (sans aller jusqu'à poser un principe des indiscernables, que nous rejetons comme vain et mal fondé : il nous semble assuré que deux substances simples ne se ditinguent souvent que par le lieu (ou plutôt par le temps) et le nombre).

D'un autre côté, on peut bien supposer des esprits ayant une plus haute "résolution" que d'autres, c'est-à-dire distinguant des nuances imperceptibles pour d'autres (Comp. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain,* II, XXII, §§ 12-13). Il est essentiel à l'idéalisme de nier l'existence de ce qui n'est point perçu ; il lui est essentiel aussi de ne pas assigner à l'esprit des bornes indépassables et constitutives, qu'il n'aurait pas produites lui-même, fût-ce à son insu. D'un autre côté, on n'est pas fondé pour autant à supposer, comme le fait chimériquement Leibniz, une infinité de petites perceptions, exprimant confusément le tout, dans chaque perception de chaque esprit particulier donné. Il n'est pas certain à nos yeux que tout ce que l'analyse peut distinguer soit d'emblée présent dans le confus : cela reviendrait à dire que l'arbre entier est actuellement présent dans la graine, rêverie dont nous ne dénions pas le charme, mais dont nous ne croyons pas qu'il soit raisonnable d'abuser.

mêmes d'esprit, série psychique, instance psychique particulière, ne désignent que des êtres de raison. Seules sont réelles-singulières les idées atomiques que l'on désigne collectivement sous ces intitulés. Dès lors, le concept d'instance ou de faculté ne doit pas donner à penser qu'il y aurait dans l'esprit autre chose que des séquences et constellations d'idées atomiques. Naturellement, *cela ne rend pas purement vides et arbitraires ces désignations, tant qu'elles se fondent sur une communauté qualitative effectivement donnée dans les idées multiples* : par exemple, certaines idées ont quelque chose de commun par quoi on peut les classer communément dans la rubrique "perceptions visuelles" ; mais cela ne suppose pas l'existence d'une faculté de voir comme condition préalable requise pour toute expérience visuelle particulière. La "visibilité" n'est qu'une qualité commune à un certain nombre d'idées, que l'on considère abstraitement pour constituer la classe des impressions visuelles.

41. [Au sens strict, les imprégnations ne sont ni inscrites sur quelque substrat, ni perdurables] De même n'est-ce que par métaphore que l'on parle de la conscience réceptacle comme d'une surface d'inscription des traces : car en vérité rien n'existe que les traces ou imprégnations elles-mêmes, qui n'ont pas besoin d'un substrat où elles s'imprimeraient. Ce prétendu substrat n'est qu'une abstraction hypostasiée, imaginée à partir du caractère commun des imprégnations. De même encore, quand on imagine la conservation des imprégnations à travers la durée — elles s'inscriraient en un temps donné, resteraient à l'état virtuel durant des mois et des années, puis subitement fleuriraient en une perception sensible — *ce n'est qu'en considérant comme un même étant une série d'étants similaires produits les uns à partir des autres.* Les imprégnations travaillent en secret jusqu'au jour de leur dévidement perceptif ; d'où, d'ailleurs, l'idée classique dans le bouddhisme de la *disproportion entre la cause et son effet lointain* : un acte infime produit un plaisir ou une souffrance énormément supérieurs à sa portée apparente, précisément parce que l'imprégnation, comme la fêlure sur laquelle Deleuze médite dans les appendices de la *Logique du sens*, prolifère en secret jusqu'au jour où elle s'effectue d'une manière visible. Or l'imprégnation, la fêlure, considérées à travers le temps comme une sorte de réalité unitaire, ne sont que des êtres de raison ; ce qui est effectivement réel, c'est à chaque instant une imprégnation évanescente qui ne s'abolit pas sans produire une trace nouvelle similaire, que par commodité on appelle un nouvel état de la même imprégnation.

42. [Une philosophie sans sujet, mais incompatible avec le monisme spinoziste de la Substance] On voit de plus en plus clairement en quoi il s'agit ici d'une *philosophie sans sujet*, mais en quoi également *cela n'implique pas la confusion de l'individu dans un "dehors" illimité*, mais au contraire une clôture (autonomie causale) de la série psychique. L'esprit est dépossédé ou aliéné dans la mesure où il est entraîné dans un processus où il devient toujours, où il n'est jamais ; mais pour autant il n'échappe pas, à travers cette fuite indéfinie, à l'enfermement en soi-même (c'est-à-dire, en somme, à la cohérence causale immanente de la série). De ce modèle il découle aussi que *l'errance de l'esprit n'a pas pu commencer, puisqu'il faudrait poser le point de départ comme un effet sans cause, ou postuler la possibilité (impossible par définition) de l'action productrice d'une série donnée hors d'elle-même.* S'il existait un être qui m'ait produit, il faudrait par définition que ma série soit enveloppée dans la sienne ; mais dans ce cas, il n'aurait produit qu'un ensemble d'états de lui-même. Ce qui nous retient devant le monisme spinoziste de la substance, c'est le lien que nous voyons entre l'altérité des consciences et l'absence de connexion entre les éléments de séries diverses. Nous ne pouvons guère concevoir qu'une série soit enveloppée dans une autre série plus vaste comme une partie dans le tout, de telle sorte que la série enveloppante pense les contenus de la série enveloppée comme une partie (relativement autonome) d'elle-même, tandis que la série enveloppée n'aurait pas conscience d'être incluse dans une série plus vaste. En effet, de deux choses l'une : où il y a interférence entre les éléments de la série enveloppée et les autres éléments de la série enveloppante, et dans ce cas la série enveloppée n'en est pas une, selon la définition donnée antérieurement. Ou bien cette interférence est absente, et la prétendue série enveloppante n'est qu'un nom collectivement donné à plusieurs séries ; elle n'en est pas une au sens précisé dans la définition. Ainsi ne saurions-nous accepter l'inclusion de l'entendement fini dans un attribut de l'unique substance imaginée par Spinoza. Mais — on y reviendra — il faudra reposer la question quand on en viendra à l'épineuse question de la nature de l'être Éveillé, à qui la tradition accorde une omniscience par laquelle il récapitule en lui-même, sur un mode particulier, l'infinie variété des étants finis de toute l'étendue de la durée dans toutes les séries. — Par ailleurs, on ne peut pas concevoir la formation de séries différenciées à partir d'une unité originelle, car la ramification du processus psychique en branches disjointes serait irrationnelle. On ne peut pas davantage concevoir la fin d'une série, si ce n'est dans le *nirvāṇa* que l'on a évoqué plus haut.

43. [Les collectifs irréductibles] Une question devrait être posée à la tradition bouddhique, qui ne serait peut-être pas sans ébranler certains présupposés classiques de cette pensée, et notamment la ferme opposition (formalisée par les logiciens de l'école de Dignāga et Dharmakīrti) des singuliers réels et des êtres de raison : *que dire du cas où une certaine constellation de singuliers réels détermine la production d'un effet, qui ne résulte pas de la simple sommation des actions particulières de chacun des singuliers ?* Ainsi par exemple, pour répondre d'une manière polémique à la fameuse analyse du char dans le *Madhyamakāvatāra* [48] de Candrakīrti, certes, il n'y a formellement rien de plus dans "le char" que l'ensemble de ses parties constituantes ; et pourtant *leur agencement selon une certaine configuration permet la production d'un effet (la locomotion) qui n'est pas produit quand cet agencement fait défaut.*

44. [Démonstration de la substantialité de certains collectifs] Le défaut du raisonnement de Candrakīrti est qu'il tend à démontrer l'inexistence ou l'insubstantialité du char à partir de son statut de simple imputation mentale (être de raison) sur la base de ses parties constituantes. Bref, *il détermine l'inexistence du char à partir de sa non-production comme tel* : les parties extensives qui le composent sont apparemment produites ; mais le char n'est pas produit *par surcroît* et *par conséquent il n'a pas comme tel l'être d'un singulier réel.* Il n'est qu'un effet de surface qui n'intervient dans aucune série causale. Or le char, s'il semble être non produit comme tel (*pas de cause spécifique de l'être-char du char*), est cependant producteur pour autant qu'il rend possible une certaine séquence d'actions et d'événements, qui ne se seraient pas produits sans l'agencement ordonné des pièces qui le composent. Dès lors, *n'étant pas sans efficience, il n'est pas insubstantiel,* du moins du point de vue de la réalité superficielle.

45. [Suite du même sujet] On en est donc amené à accorder un statut au moins intermédiaire entre celui des singuliers réels à proprement parler et celui des êtres de raison, à ces configurations de singuliers ponctuels qui déterminent par leur agencement la production d'effets déterminés. Il n'est pas pour cela utile d'hypostasier cette configuration ou cet agencement, comme s'il ajoutait à la réalité formelle des parties qui le composent ; mais force est de constater qu'elle ne saurait avoir le même statut que celui des synthèses mentales fondées sur de simples abstractions.

---

[48] *Madhyamakāvatāra*, VI, k° 193 sqq. — Cf. trad. Driessens, *L'entrée au milieu*, pp. 292 sqq.

46. [Corrections à apporter, selon la logique même du bouddhisme, aux excès du nominalisme bouddhique. Ce qu'est une essence. Définition de la substance seconde.] En ce sens, *il n'est pas vrai que tous les noms communs du langage ne nomment que des réalités imaginaires, des fictions imputées par l'esprit à partir du flux incessant des phénomènes atomiques.* Certaines désignations nominales reposent sur des synthèses mentales sans autre positivité que d'avoir elles-mêmes, comme idées (même fictives), une certaine réalité formelle qui implique leur situation au sein de séries causales. Mais certaines autres désignations — et par là on peut à mon sens dépasser ce qu'il y a d'extrême et ruineux dans le nominalisme bouddhique — *nomment en fait des agencements typiques, répétables, de singuliers réels, qui ont de la réalité pour autant qu'ils produisent des effets qui sont eux-mêmes des faits ou constellations phénoménales également typiques et répétables.* Il me semble que l'on peut parler d'*essences* à propos de ces configurations typiques, ces agencements machiniques (pris *formaliter,* abstraitement des singuliers qui les effectuent), qui lorsqu'ils s'effectuent au hasard des rencontres des singuliers réels, produisent des effets déterminés. On appellera *substances premières* les singuliers réels, et *substances secondes les constellations de singuliers réels qui comme telles ont une efficience.* On pourrait imaginer de dénombrer, dans une réalité complexe quelconque, les degrés de composition réelle (essences enveloppant des essences ou substances dont les parties sont encore des substances). D'où la possibilité théorique de parler de substances troisièmes, quatrièmes, etc., en fonction des degrés de composition ; mais comme un tel dénombrement est impraticable, nous préférons bannir cet alourdissement superflu de notre terminologie, et ne parler que de *substances premières,* pour les substances *simples,* et de *substances secondes* pour toutes celles qui sont *composées,* quel que soit le degré de composition.

Troisième séance du séminaire

47. [Récapitulation] la dernière fois, nous avions repris la question, abordée l'an passé dans le contexte du *Trésor de la science logique* de Sa-skya paṇḍita, des *singuliers réels* et des *êtres de raison* [49] . Pour les logiciens bouddhiques de la postérité de Dharmakīrti, toute synthèse est fictive, imaginaire ; *ne sont réels que de purs moments de force instantanés.* Naturellement, cette thèse implique que ce qui est effectif est nécessairement ineffable. À cet égard, il est permis de se demander si elle ne s'annule pas elle-même, en tant que, née au sein du langage, elle le récuse. Or notre réflexion nous a amené à conférer un certain degré de consistance ontologique à certains composés, outre la réalité que nous reconnaissons à ces singuliers réels (qui, dans le cadre de l'idéalisme bouddhique, prennent la figure d'idées atomiques).

---

[49] Cf. "L'auto-production circulaire de l'esprit, première partie : une lecture du premier chapitre du *Trésor de la science logique* de Sa-skya paṇḍita (1182-1251)", in *Papiers du Collège International de Philosophie,* n° 40, pp. 17 sqq.

48. [Suite de la récapitulation] Rappelons en abrégé quel était le raisonnement suivi : (1) est réel ce qui est efficient ; (2) or certains agencements de singuliers semblent avoir comme tels une efficience, qui ne se réduit pas à la somme des efficiences des parties composantes ; (3) dès lors, et bien qu'il n'y ait formellement rien de plus dans ces composés que l'ensemble de leurs parties intégrantes, dès lors que celles-ci se composent dans un ordre propre à déterminer une productivité spécifique, il faut accorder une certaine réalité à ces composés comme tels. Nous appelions *substances premières* les singuliers réels, et *substances secondes* les agencements ou constellations de singuliers douées d'une efficience irréductible à la simple sommation de celles de leurs parties composantes.

49. [Fin de la récapitulation] Les substances secondes comme telles ne sont pas moins instantanées que les singuliers réels qui les composent. En revanche, soit la constellation ou l'agencement des parties, composé abstraitement de celles-ci, comme une certaine structure typique, qui peut se maintenir égale à elle-même à travers le renouvellement de ses parties (comme l'organisme vivant par exemple peut être pensé dans une doctrine réaliste). Cette constellation sera appelée une *essence*, et comme telle, elle est, comme le dit Spinoza, une vérité éternelle, quoique cette vérité n'enveloppe aucun droit à l'être, aucune puissance d'exister qui lui soit propre [50] . En tout état de cause, cette extension (voire, cet amendement) de la doctrine ancienne, dont il est prévisible qu'elle ne sera pas acceptée sans opposition, a du moins l'avantage de donner un statut rationnel à la parole, comme on va l'a vu.

50. [Réalité des *corps*] Cette remarque permet de conférer une certaine réalité à tout ce qui a le caractère d'une machine, d'un organisme, d'une collectivité (toute sorte de *corps*, au sens que prend ce terme dans la pensée de Spinoza). Mais on n'accordera pas d'essence aux rencontres de singuliers qui ne produisent rien de plus que la somme des effets des parties qui forment l'agrégat.

51. [L'essence n'implique en nul cas l'existence nécessaire] Les essences sont d'une certaine manière, au sens de Spinoza, des "vérités éternelles" ; mais, comme les essences de modes finis chez cet auteur, elles sont par elles-mêmes incapables de passer à l'être ou de s'y maintenir une fois effectuées ; c'est-à-dire qu'elles ne sont effectuées que par des rencontres de singuliers réels, "parties extensives" qui en elles-mêmes sont indifférentes aux combinaisons dans lesquelles elles entrent. Selon cette notion particulière de l'essence, il me semble que l'on peut dire qu'il n'est nul être dont l'essence implique l'existence nécessaire. Cette affirmation est d'ailleurs liée à l'impossibilité d'une totalisation de l'étant dans le présent dispositif : chez Spinoza, l'essence totale qui enveloppe toutes les essences particulières, l'essence de la

---

[50] Dans la mesure où la substance est caractérisée comme un phénomène doué d'efficace, on peut se demander si l'essence devra être pensée essentiellement comme une teneur quidditative, reposant en soi et déliée de toute connexion, outre celle, d'ordre purement logique, qu'entretient un *quid* réel avec le genre dont il est une espèce, voire l'espèce dont il serait une occurrence singulière, s'il doit y avoir des formes individuelles (ce qui est à examiner) ; ou bien si cette essence ne devrait pas plutôt être pensée comme *un maillon d'une séquence typique d'événements*. On pourrait penser à cette logique de l'enchaînement des situations, que Fr. Jullien met en lumière dans son analyse du *Yi-king* (*Figures de l'immanence*, Grasset et Fasquelle, biblio essais, 1993).

Substance (au sens qu'il donne à ce terme), est nécessaire ; mais ici, il n'est pas dit que l'on puisse, au sein même d'une série, considérer comme efficientes toutes les combinaisons quelconques de perceptions atomiques ; et l'impossibilité devient criante quand on transgresse les bornes d'une série donnée et que l'on tente de la concevoir communément avec une ou plusieurs autres : comme par hypothèse elles n'interfèrent pas, il n'y a pas de "notion commune" de ces séries, leurs configurations considérées communément ne forment pas une essence, et leur ensemble, selon son être formel, ne saurait constituer une substance seconde (ou substance composée). Leur représentation conjointe est jusqu'à un certain point une fiction de l'entendement, un être de raison [51].

52. [Réalité formelle des synthèses fictives en tant qu'opérations de l'esprit] Ici s'impose une réflexion sur le très bref et très dense chapitre XXIV du second livre des *Nouveaux essais sur l'entendement humain* de Leibniz. Il n'est constitué que de deux répliques du dialogue, mais celles-ci sont de natures à nous donner beaucoup à penser : "— PHILALETE. Après les substances simples, venons aux agrégés. N'est-il point vrai que *l'idée de cet amas d'hommes qui compose une armée est aussi bien une seule idée que celle d'un homme ?* — THÉOPHILE. On a raison de dire que cet agrégé *(ens per aggregationem,* pour parler École) fait une seule idée, quoique à proprement parler cet amas ne forme pas une substance véritablement. C'est un résultat, à qui l'âme par sa perception et par sa pensée donne son dernier accomplissement d'unité. On peut pourtant dire en quelque façon que c'est quelque chose de substantiel, c'est-à-dire comprenant des substances." — Cet exemple de l'armée [52] est pour plusieurs raisons propre à nous embarrasser : (1) si tant est qu'une armée, par son ordre et sa discipline, est à même de gagner des victoires que n'aurait pas obtenu une bande incohérente faite des mêmes individus, elle tombe d'une certaine manière du côté des substances secondes et n'est pas à la rigueur un exemple convenable d'agrégat. (2) Mais d'un autre côté, pour autant que les hommes

---

[51] Les séries, sans interférer réellement, sans même s'entr'exprimer véritablement, peuvent cependant *convenir* dans une certaine mesure les unes avec les autres, pour reprendre un terme spinoziste auquel nous donnerons une signification particulière. À la mesure de cette convenance des séries, il y aura des substances troisièmes, trans-sérielles, mais dont le genre d'être sera beaucoup plus complexe que celui des substances premières et secondes. C'est à ce genre qu'appartiendra tout ce qui relève de l'inter- - subjectif, du social, voire de l'historico-mondial. C'est dans cet ordre aussi qu'il faudrait concevoir une philosophie de la nature, les réalités naturelles n'étant pas au demeurant fondamentalement différentes des réalités sociales (si nous suivons nos principes d'une manière consistante). Les substances troisièmes seront des réalités d'un ordre tout à fait paradoxal, enveloppant toujours beaucoup d'imaginaire. Mais pour autant que l'idée fictive n'est telle qu'en tant qu'elle représente des êtres irréels, tandis que par elle-même elle ne comporte pas moins de réalité formelle que l'idée adéquate, il y a toujours moyen de ramener les fictions à la réalité de la production psychique, qui les sous-tend.

[52] En définitive, une armée ne sea pas une substance seconde, mais éventuellement une susbtance troisième, c'est-à-dire une réalité trans-sérielle.

composant cette armée sont par eux-mêmes des séries non-interférentes, il y a difficulté à penser leur action composée. Ainsi devrait-on se trouver du côté du pur agrégat. La solution de cette aporie devra être cherchée du côté d'une réflexion sur l'*ontologie du collectif* [53], problème que nous toucherons plus tard [54] . — Supposons, cependant, qu'il s'agisse bien d'un pur agrégat, c'est-à-dire, selon notre définition, d'un être dont la synthèse est purement imaginaire et n'exprime aucun agencement réel de moments conspirant dans la production d'une constellation d'effets spécifiques. *Il n'en reste pas moins que cette synthèse mentale, considérée selon son être formel de mode de l'esprit, "est aussi bien une seule idée que l'idée d'un seul homme".* Autrement dit, *soit cette idée est simple à proprement parler, c'est-à-dire est une substance première (acte simple de synthèse du multiple), soit on refuse qu'une idée formellement simple puisse envelopper la synthèse d'une multiplicité objective, et alors on fait au moins de l'idée de l'agrégat une substance* seconde, *c'est-à-dire une constellation d'idées simples, mais présentant, elle, une efficience qui n'est pas dans l'agrégat représenté comme tel* [55] .

53. [Application à la méprise de l'ipséité : une illusion efficiente] C'est là un point capital dans le bouddhisme : l'ipséité, le soi *(ātman)* n'est rien de réel ; mais *l'appréhension de l'ipséité*, idée fictive (c'est-à-dire représentant objectivement comme substantiel ce qui formellement ne l'est pas), est, si on la prend selon son être formel, une substance du premier ou du second ordre ; et c'est à ce titre qu'elle participe à l'auto-production circulaire de l'esprit errant.

54. [Essences et jugements hypothétiques] *On peut parler de vérités éternelles au sens où le contenu des essences peut être exprimé dans des propositions hypothétiques, implicitement universelles et nécessaires* : "si A (agencement particulier de singuliers réels) est donné, B (autre constellation de singuliers réels, formant événement) s'en suivra." L'essentiel du discours philosophique du bouddhisme doit avoir cette forme, qui est *à la fois théorique et éthique* [56] : si l'on agit de telle manière, tel effet s'ensuivra dans la série psychique (bien-être, mal-être, prolifération ou diminution des passions...). Faute de cette supposition des essences (configurations typiques répétables), le discours

---

[53] Nous nous demandons quel parti tirer des analyses présentées par Hadi Rizk dans son livre *la constitution de l'être social — Le statut ontologique du collectif dans* La Critique de la raison dialectique.

[54] Ci-dessous §§ 83 sqq.

[55] Question à examiner : est-ce qu'une idée simple (formellement indécomposable, atomique) peut représenter une multiplicité ? Ou bien y a-t-il dans le formel de l'idée autant de parties qu'en comporte ce qui en elle est objectivement représenté ? Est-ce que l'idée adéquate renferme formellement autant de parties que l'être qu'elle représente objectivement en comporte lui-même formellement ?

[56] Repenser la subdivision de la philosophie en champs et en disciplines : ici la théorie sera non seulement intrinsèquement une éthique, mais encore une poïétique (une pensée de la production).

philosophique serait impossible, car les singuliers atomiques, dans leur caractère absolument instantané, simple et non répétable [57], ne sauraient comme tels être pensés ou nommés (ils ne peuvent guère qu'être éprouvés immédiatement, et ils le sont même nécessairement pour autant qu'il sont autant de perceptions ou modes de la conscience). Il est à noter que le concept de l'être dans le bouddhisme sera marqué par ce primat de l'hypothétique sur l'assertorique (ou catégorique).

55. [Essences et infrastructure] Nous avons distingué plus haut la *réalité infrastructurelle de la production psychique* (réalité formelle du processus) de la *réalité superstructurelle du "songe bien lié"* (contenu objectif du processus). *Les essences dont nous venons de parler doivent résolument être placées dans la première classe* ; en effet, nous récusons l'emploi du terme d'essence pour ce qui est dénué d'efficience ; or l'enchaînement causal est tout entier du premier côté, le second n'en étant que l'épiphénomène, la surface insubstantielle.

56. [Les événements insubstantiels et les essences] Et cependant l'opposition ne peut être maintenue sous cette forme simple : en effet, de même par exemple qu'à tel signifiant donné correspond nécessairement [58] tel signifié déterminé, bien que la matérialité du signe soit comme telle différente du concept signifié et non moins de la chose désignée, de même, pour telle idée donnée, telle réalité formelle ne va pas sans telle teneur objective. Ainsi, *telle configuration infrastructurelle devra se traduire automatiquement par telle configuration superstructurelle, qui en sera le reflet. Chaque fois qu'une essence sera effectuée formellement par l'agencement d'un certain nombre de singuliers réels, telle apparence objective déterminée sera en même temps projetée ; et en parallèle avec la séquence typique s'effectuant au niveau formel de la production psychique, une séquence déterminée d'événements objectifs insubstantiels sera produite.*

57. [La superstructure réagit d'une manière déterminante sur l'infrastructure] Mais allons plus loin encore : si l'on examine les choses plus concrètement, on verra que *la réalité formelle est d'une certaine manière déterminée en retour par la réalité objective et superstructurelle.* En effet, tout le processus circulaire de la

---

[57] Comme les atomes d'Épicure et Lucrèce, nos singuliers réels appartiennent peut-être à des espèces en nombre fini ; mais à la différence de ces atomes, les singuliers sont instantanés, de sorte qu'un singulier par ailleurs indiscernable d'un autre s'en distinguerait encore par le lieu et le temps, *dont il est concrètement indissociable.*

[58] Je ne veux pas nier l'arbitraire du signe ; du moins n'est-ce absolument pas mon propos ici. Je ne fais que poser, de la manière la plus Saussurienne, que le discernement des signifiés ne précède pas la différenciation des signifiants, et qu'à ce titre la constitution structurée des deux champs est contemporaine. La nécessité dont je parle *n'abolit pas le hasard* ; elle est celle qui lie deux événements engagés solidairement par un même coup de dés.

production psychique est conditionné par l'illusion de l'expérience quotidienne ; les passions de l'esprit se produisent en dépendance de la croyance en la réalité formelle autonome du contenu des perceptions. Or ces passions (ou obnubilations) sont la cause des traces qui s'accumulent dans la conscience réceptacle, lesquelles, à terme, s'expriment sous forme de nouvelles perceptions sensibles. *Il n'y a pas d'autonomie vraie de l'infrastructure, car sans l'illusion superstructurelle qu'elle projette, le désir qui sous-tend le processus de la production psychique et les obnubilations particulières qui l'alimentent seraient suspendus.* L'illusion comme telle est agissante.

58. [La distinction de la réalité formelle et de la réalité objective n'est qu'une distinction de raison] Cela n'implique pas, au fond, que les idées soient efficientes par leur réalité objective ; *elles n'ont d'efficience que par leur réalité formelle*, en tant que singuliers réels et agencements de singuliers réels (substances composées). Mais à vrai dire, il apparaît que la réalité formelle et la réalité objective sont les deux faces d'une même idée simple, et que leur distinction est plutôt une (utile) distinction de raison qu'une distinction réelle [59].

59. [Causalité psychique et enchaînement cohérent des événements du monde perçu] Autre remarque : *quant à l'enchaînement cohérent des perceptions, il faut dire qu'il n'a pas d'autre raison que l'infaillible connexion des causes et des effets dans le processus psychique.* Ce que je vois actuellement est projeté par telle trace psychique ; si je le perçois continûment dans une séquence d'instants successifs, c'est qu'il y a dans la conscience-réceptacle une série d'imprégnations analogues, qui déterminent la répétition sériée d'un tel spectacle. Lorsque je m'en détourne, ces imprégnations, ainsi disjointes d'un certain nombre de conditions qui permettaient leur effectuation sensible, continuent de proliférer dans l'ombre (dans la conscience réceptacle) sans produire des perceptions sensibles vives. Mais si j'y reviens, et que je perçois à nouveau à peu près la même chose — ou plutôt, une variété infinie de *minima percipi* instantanés, similaires aux précédents dans leur qualité et leur disposition — c'est tout simplement que des causes similaires (imprégnations psychiques) ont produit des effets semblables (perceptions sensibles).

---

[59] Nous suivons ici un axiome, reformulé en ces termes par Sa-skya paṇḍita dans le premier chapitre du *Trésor de la science logique* : "Il ne se peut que [deux ou plusieurs phénomènes] qui s'observent [dans une invariable] concomitance soient [réciproquement] autres. S'il s'agissait de substances distinctes, l'inférence serait impossible [de l'une à l'autre]." — Il est vrai que l'application de cet axiome au cas présent n'est pas sans faire problème : il s'applique normalement à la coprésence invariable de deux *réels*. Or ici, nous avons affaire à la coprésence invariable d'un réel et de l'illusion qu'il projette...

60. [Songe bien lié, identité personnelle, passivité] Ainsi, *s'il n'y a pas d'autre base d'imputation d'une identité personnelle que la continuité de l'enchaînement causal dans une série donnée, il n'y a pas non plus d'autre fondement non plus du caractère "bien lié" du songe de la vie.* Il faut ajouter — en faisant d'une certaine manière interférer superstructure et infrastructure — que cette continuité n'est certainement pas sans lien avec la persistance de la croyance, avec l'opiniâtre attachement à la représentation d'un monde d'autant plus stable qu'il est supposé être indépendant de mon esprit. On croit que le monde se donne aux sens, qu'on ne fait que le constater ; on l'accueille donc avec passivité, comme s'il existait par soi et suivait son propre cours autonome. Et la passivité impliquée dans cette croyance, l'incapacité à reconnaître la spontanéité productive du processus psychique, a certainement partie liée avec la monotonie de la série perceptive, où chaque jour nous retrouvons "le même monde", où se répètent des scènes toujours similaires. Dans l'inanité de sa répétition et l'aliénation dans des schémas figés et pénibles qu'elle comporte, on peut dire de l'expérience objective qu'elle est névrotique jusque dans le détail de son contenu.

61. [Contre la totalisation et le nécessitarisme. Plasticité du devenir de la série psychique. Concept de l'éthique] Nous avons donc une multiplicité indéfinie de séries psychiques non interférentes, "sans portes ni fenêtres". Chacune suit le fil de sa propre production, quoique sans percevoir qu'elle en est l'auteur (auteur d'ailleurs toujours changeant, inséparable de sa propre œuvre ; il s'agit à vrai dire d'une œuvre qui s'opère elle-même, et se recompose à chaque instant. Sur ce point encore, nous rejoignons l'idée deleuzienne des machines désirantes, qui "fonctionnent en se détraquant" et ne produisent qu'elles-mêmes.) — Notons d'ailleurs qu'*a priori*, le bouddhisme ne va pas aussi loin que Spinoza dans la réduction de tout libre-arbitre : peut-être simplement parce qu'ici, *l'ordre productif de l'enchaînement des causes n'est pas confondu avec l'ordre déductif de l'enchaînement des raisons.* Une série causale n'est pas une séquence de syllogismes ; de même que nous nions la totalisation du réel que comporte le concept spinoziste de la Substance, de même récusons-nous la réduction spinoziste de la contingence. Il y a certainement un lien entre ces deux idées (totalisation, nécessitarisme), qui généralement se trouvent conjointement présentes dans les mêmes systèmes (par exemple, le stoïcisme, le spinozisme ...). Nous préférons l'idée d'une certaine *plasticité du devenir de la série psychique.* Certes, nos propositions ne sont pas compatibles avec une idée de la liberté qui dramatise l'instant du choix (conception du genre de celle qui s'illustre par exemple dans la philosophie de Sartre). Bien au

contraire, nous renouons avec une conception passablement archaïque de l'éthique comme *entreprise de réformation graduée de l'être même de l'esprit humain.*

62. [Les limites de la liberté dans l'errance et dans l'Éveil] Nous posons donc *une certaine indétermination dans le processus psychique* ; mais il nous semble que *ce processus doit tendre à être d'autant plus mécanique et aliéné que l'esprit ignore sa propre spontanéité productive* et vit passivement l'expérience comme si elle lui était donnée. Plus l'esprit prend conscience du fait que son expérience est sa propre œuvre, moins il porte le joug d'une illusoire nécessité étrangère. Mais par ailleurs, il ne nous semble pas que l'esprit qui se libère tende vers une créativité anarchique, procédant de la "déterritorialisation", du "décodage des flux du désir", etc. Au mécanisme aliéné se substitue l'automate spirituel, puis l'on accède à une forme d'éternité, qui d'ailleurs n'abolit pas l'automatisme (on y reviendra [60] : il s'agit d'expliquer comment l'Éveillé accomplit le bien des êtres égarés ; mais nous sommes encore éloignés d'avoir présenté tous les éléments nécessaires au traitement de cette question).

63. [Problème du monde commun et des relations à autrui en l'absence d'une harmonie préétablie] Quoi qu'il en soit, un problème difficile se présente à nous, qui est celui de *l'existence d'un monde commun et des relations à autrui*, problème d'autant plus épineux et même apparemment insoluble, que l'on a posé que les séries "sans portes ni fenêtres" n'étaient pas seulement dénuées d'interférences causales, mais encore dépourvues de toute "notion complète" à la faveur de laquelle on pourrait penser une harmonie préétablie, etc. Le système que nous exposons, même s'il rejoint une certaine métaphysique par l'affirmation de la possibilité d'atteindre à l'éternité, peut bien apparaître d'ailleurs comme un athéisme radical [61] , pour autant qu'il ne requiert pas l'hypothèse de l'existence de quelque instance créatrice ou coordinatrice des séries, lesquelles dès lors ne peuvent converger que *localement* et *fortuitement.*

64. [Modèle du "tuilage"] Ce qui est clair, c'est qu'on ne pourra pas constituer ici les séries comme ces points de vue multiples sur une seule ville dont parle

---

[60] Non dans le présent séminaire, mais dans les années à venir.

[61] Voir plus haut la note (15) consacrée aux notions d'immanence et transcendance. Nous ne trouvons pas d'ailleurs cette question si aisée à trancher que cela, dans la mesure où le présent système, à partir d'axiomes qui semblent d'abord incompatibles avec toute forme de théologie possible, doit cependant culminer naturellement, selon la logique propre de son développement à partir de ces principes, dans une théorie de l'absolu dont il est permis de se demander quelle opposition irréconciliable elle comporterait avec un certain discours sur l'être divin (nous avons déjà souligné plusieurs imporants parallèles plotiniens dans le deuxième article du n° 33 des *Papiers*).

Leibniz [62] . Les solutions conçues par Husserl, par exemple dans les *Méditations cartésiennes*, nous paraissent nulles et non avenues. Il n'y aura pas de convergence globale des séries, et cela va de pair avec l'inexistence d'un être supérieur constituant le "géométral des perspectives" [63] . Nous n'aurons affaire, en tout état de cause, qu'à *une convergence perceptive partielle entre un nombre fini de séries*, à *un recouvrement partiel de proche en proche, par lequel certainement les séries communiquent indirectement toutes les unes avec les autres, mais sans totalisation possible.* On pourrait plutôt parler de *réseau* ou de *tuilage* que de convergence globale. J'appelle *tuilage un recouvrement partiel qui, de proche en proche, constitue une surface de grande extension ; et j'entends par cette métaphore désigner un monde qui n'est fait que de champs perceptifs finis, purement différents quant à l'être formel des idées qui les composent, mais dont les contenus objectifs se recoupent partiellement d'une série aux séries les plus voisines, dans une convergence qui s'atténue à mesure qu'augmente le coefficient d'altérité (disparité des imprégnations psychiques) d'une série à l'autre.* Au total, rien n'empêche *a priori* qu'une série soit au moins provisoirement isolée (monde autiste, singulier, tuile qui ne se recouvre avec aucune autre), ni qu'il y ait des lacunes dans le tuilage, des trous dans le réseau virtuel du monde (une expérience, située aux confins (ou horizons) des mondes ambiants de plusieurs séries, n'est pas réalisée).

65. [La discontinuité du monde objectif] Cette *possibilité du discontinu* (séries isolées, "surnuméraires" par rapport aux places disponibles dans un réseau continu virtuel, ou points de vue possibles non occupés actuellement par quelque série) va de pair avec le *caractère non théologique de ce système* : ce sont des nécessités théologiques qui poussent Leibniz à remplir d'un point de vue possible tous les degrés intensifs de perfection qui s'étendent entre le néant et Dieu, et à réaliser de ces possibles tous ceux qui sont compossibles dans le monde optimal. Pour notre part, nous ne voyons pas de raison à cette tendance au remplissement sans *hiatus* de tous les compossibles du meilleur des mondes

---

[62] "C'est dire que notre monde, contrairement au principe ultime de Leibniz, ne peut se représenter comme Harmonie, qu'il est proprement un monde où coexistent, en synthèse disjonctive, des séries qui aux yeux de Leibniz, seraient incompossibles." A. Badiou, *Deleuze*, pp. 67-68.

[63] Il est vrai qu'une certaine totalisation est postulée par le *mahāyāna* lorsqu'il parle de l'omniscience des Éveillés. Mais cela signifie seulement la possibilité d'un regard qui complique tous les regards, sans qu'il soit supposé pour autant que ces regards convergent. Le *buddha* en effet a certains caractères proprement divins dans le bouddhisme tardif ; mais du moins il n'est ni créateur des séries, ni prescripteur des règles éthiques, ni juge de la conduite des séries, ni rétributeur des vertus et des fautes. Ce qui nous paraît suffire à supprimer tout ce que la position d'un être omniscient et éternel peut comporter de superstition au sens spinoziste. (Peut-on dire de toute vraie pensée métaphysique qu'à l'opposé de la précipitation de l'Absolu "coup de pistolet", ou de l'aspiration impatiente à la nuit où toutes les vaches sont noires, dont se moque Hegel, elle est le fait d'un esprit qui jusqu'au bout se bat avec l'ange, auquel il pressent avec angoisse qu'il devra céder malgré lui ?)

possibles. En revanche, nous reprendrions volontiers le terme sartrien de "totalité détotalisée" pour nommer le monde, ou même n'importe quelle société d'esprits possible, quel qu'en soit le degré de petitesse : parce que le recouvrement des perceptions est toujours seulement partiel, contingent, temporaire et ouvert au hasard d'un devenir qui n'est réglé que pour chaque série, par une nécessité qui lui est propre, et non pour un groupe.

66. [La convergence des séries n'est qu'occasionnelle et ne s'explique qu'à partir des principes internes qui régissent le développement de chacune] Il ressort de ce dispositif que les séries ne coexistent pas dans un monde commun sur la base de l'existence effective d'un tel monde (il est imaginaire), ni à cause de quelque principe *a priori* de convergence des séries. Bien plutôt, elles se trouvent occasionnellement, en vertu de la similitude des imprégnations psychiques issues de leurs actions passées, avoir une existence analogue ; et cela paraît suffire à faire partager à plusieurs d'entre elles le même monde ambiant, sans qu'il soit utile de poser ni une interférence causale entre les séries, ni l'action commune sur elles d'un être supérieur qui les rendrait concertantes.

67. [Insuffisance apparente de cette explication pour rendre compte de l'intersubjectivité dans sa dimension constituante de chaque subjectivité] À cela on pourrait objecter avec raison que cette communauté de traces ne saurait expliquer que la *similitude* de leurs mondes ambiants, mais que ces mondes devraient rester *parallèles et sans communication*, rêves autistiques apparentés mais non interférents. Bref, on n'a encore rien fait pour résoudre la question d'autrui ; on n'a pas encore ménagé la possibilité d'une rencontre, d'une communication, et à plus forte raison de cette action structurante de la présence d'autrui sur ma perception du monde, telle qu'elle a été si bien mise en lumière par Deleuze dans un célèbre appendice de la *Logique du sens*. À bien plus forte raison encore est-on éloigné de pouvoir penser ce genre de détermination de chaque homme par la société à laquelle il participe, détermination à laquelle pourtant les sciences sociales ont donné une indéniable positivité (quelle que soit la charge de scories idéologiques dont est grevée leur rationalité).

68. [Absence d'un support traditionnel aidant à la résolution de cette aporie] Le traitement de la question n'est pas rendu difficile seulement par les termes dans lesquels elle est posée ; nous sommes également confrontés à un vide, à une absence presque complète de prédécesseurs tant dans la tradition bouddhique que dans l'histoire de la philosophie occidentale. C'est-à-dire que, si la question d'autrui et celle du collectif n'a guère été traitée frontalement par les anciens auteurs bouddhistes, par ailleurs nous ne trouvons guère de matériel

conceptuel réutilisable dans la tradition philosophique occidentale : très grossièrement, il nous semble que *les doctrines qui ont en commun avec le présent système de partir de l'expérience de la conscience ne vont presque jamais sans une tendance à oblitérer la problématique de la causalité et de la production réelle* (avec corrélativement une tendance historique à oublier de plus en plus, ou à nier de plus en plus résolument, la notion d'une "réalité formelle de l'idée") ; tandis que *les doctrines qui donnent plus de consistance au concept de causalité ou de production tendent à envelopper l'expérience individuelle dans un processus total au sein duquel son autonomie est réduite* (Spinoza, Marx). Seule la pensée de Leibniz nous paraît surmonter quelque peu cette opposition de points de vue unilatéraux, en posant des esprits sans interaction causale, tout en pensant jusqu'à un certain point leur productivité interne ; mais d'un autre côté, cette pensée est en même temps chargée au plus haut degré des plus graves défauts des deux groupes de doctrines mentionnés : (1) l'enchaînement des perceptions de la monade a beau être pensé jusqu'à un certain point sous la forme d'une causalité interne ou d'un processus productif, ce point de vue se trouve dépassé par l'idée d'un devenir régi par une "notion complète", ce qui réduit l'apparence d'une productivité autonome à la vérité du développement d'une loi interne. On passe ainsi d'une problématique de la *productivité causale* à une problématique de la *succession réglée des phénomènes selon une loi* ; ce qui est précisément ce dont nous ne voulons pas. (2) Or cette notion complète de la monade ne peut pas se penser séparément de l'*inscription de la monade dans la totalité du monde* : elle ne détermine pas seulement quidditativement mon être, mais également (et c'est la même chose pour cet auteur) (a) ma place sur une échelle des perfections s'étendant entre le néant et Dieu, dont par hypothèse tous les degrés continus doivent être remplis par quelque formalité, correspondant à un individu possible ; (b) mon point de vue sur le monde, dans une sorte de nuancier des perspectives possibles, que les monades devraient réaliser exhaustivement. Ainsi se trouve-t-on d'une certaine manière du côté de Spinoza, c'est-à-dire du côté de la compréhension du fini à partir de l'infini, ou de la partie à partir du tout, même si à certains égards chez Leibniz le tout n'existe que comme ce qui est projeté en commun par toutes les monades.

Quatrième séance du séminaire

69. [Contre une interprétation mystique, qui veut ne voir dans les doctrines bouddhiques qu'autant d'instruments favorisant l'éclosion d'une expérience spirituelle, qui serait étrangère à toute raison] Avant de reprendre les questions auxquelles nous en étions restés, je voudrais répondre à une objection de principe que l'on m'a opposée. À cette remarque que j'ai faite, relative au défaut de sources dans la littérature philosophique bouddhiste, et notamment dans l'idéalisme des *Vijñānavādin*, permettant de penser une *ontologie du collectif*, on avait objecté que si cette question n'est pas traitée par les auteurs, c'est peut-être qu'elle est dénuée de pertinence *pratique*. Il s'agit là d'une objection de principe, qu'il est toujours tentant d'adresser à toute construction spéculative se réclamant du bouddhisme : *est-il utile d'en savoir tant ?* Si la libération de l'errance dans le cycle des existences *(saṃsāra)* passe, il est vrai, par la connaissance, ne faut-il pas cependant faire un bon usage de son intelligence, et discerner les savoirs utiles des objets de simple curiosité ?

70. [Subordination des travaux de l'esprit à la visée des vrais biens] Je souscris jusqu'à un certain point à cette conception ascétique du travail de l'esprit, qui se refuse à déifier la culture ou à mettre toute production savante quelconque sur le même plan. Disons, pour ne céder ni à un engouement futile pour le savoir, ni au *pathos* ascétique de la dénonciation de la vanité des sciences du monde, que les efforts que l'on consacre à une œuvre de l'esprit doivent être mesurés à la satisfaction qu'il est raisonnablement permis d'en escompter, pour soi-même ou pour autrui. De même, il n'est pas raisonnable de dédier ses peines à une tâche intellectuelle, quand tout porte à penser qu'une autre rendrait plus de fruit à effort égal. Il est à remarquer, sans parler de l'étrange fantaisie du *savoir désintéressé*, qu'à l'encontre de ceux qui ont du travail de l'esprit une conception purement ludique, valorisant le plaisir immédiat qu'il peut comporter (si tant est, comme le dit Aristote, qu'il y a un plaisir dans toute opération active de l'une quelconque de nos facultés), que ce travail de l'esprit, tout agréable qu'il puisse être, devra être dédaigné s'il constitue un mauvais usage de ces facultés, par comparaison avec une finalité pratiquement plus élevée qu'elles pourraient se proposer. Il y a des plaisirs qui ne sont tels que du point de vue d'un goût dépravé ; et d'un certain nombre de productions de la philosophie ancienne et moderne, on peut dire qu'elles relèvent du divertissement, mais sous une forme singulièrement fastidieuse, dont on ne comprend l'attrait qu'à supposer, comme le fait Pascal, un désir de

l'agitation pour elle-même, palliatif (et non remède) de la misère de l'homme. Il est presque incompréhensible qu'à futilité égale, on ne préfère pas des passe-temps plus immédiatement plaisants ; seule la considération de l'utilité justifie les peines que l'on prend à étudier la philosophie (mais il est vrai que seule la philosophie peut nous aider à découvrir les déterminations exactes du concept du bonheur, et les méthodes infaillibles pour y parvenir).

71. [La haine de la raison ne s'explique pas moins par une dépravation de l'imagination que la manie discursive] Cela étant posé, il me semble que les analyses auxquelles nous nous livrons ici sont pratiquement utiles à plus d'un titre. Le pédagogue de l'*Émile* de Rousseau recommande à son élève de se demander toujours, quand on prétend l'instruire de quelque chose, "à quoi cela est-il bon ?" — Mais si la question est pertinente, il est vrai aussi qu'elle peut être l'expression d'un désir paresseux de s'épargner les médiations nécessaires. De même qu'une certaine dépravation de l'imagination peut faire trouver du plaisir dans des spéculations sans fruit, de même peut-elle également (sous une autre forme) être au principe du mépris de la raison. Est-ce le cas ici ?

72. [Premier argument pratique à l'appui de notre entreprise] Premièrement, il n'est pas vain de montrer la puissance spéculative de l'idéalisme bouddhique, puisque l'attention que l'on consacrera à l'étude de cette doctrine et à la mise en œuvre de ses attendus pratiques est tributaire de l'intérêt, de la confiance qu'on y aura placé. Or cette confiance se renforcera à mesure que l'on verra le *vijñānavāda*, en dépit de son allure paradoxale, rendre compte de la réalité phénoménale. Dans le même sens, on peut citer ce passage du *Système de l'idéalisme transcendantal* de Schelling, auquel on avait déjà fait allusion l'an passé : "On peut démontrer même au dogmatique le plus entêté que le monde ne consiste au fond qu'en représentations, mais la pleine et entière conviction n'est obtenu qu'en exposant complètement le *mécanisme de leur genèse* à partir du principe intérieur de l'activité spirituelle."

73. [Deuxième argument contre le pieux obscurantisme des illuministes] Pour aller plus loin, disons encore qu'il ne s'agit pas simplement de faire l'apologie d'une doctrine dont la vérité serait présupposée, mais bien plutôt de vérifier qu'elle se soutient elle-même par sa propre solidité rationnelle, sans qu'il soit besoin de faire appel ni à l'autorité d'une tradition, ni à une prétendue preuve par les effets (du genre : cet outil de progression spirituelle est pratiquement pertinent dans ses résultats, donc ses doctrines ont une valeur, la question de la vérité étant oiseuse, etc. — Ce genre de "pragmatisme dogmatique", quand bien même il correspondrait à certaines orientations du bouddhisme ancien, nous paraît

dangereux, puisque n'importe quel visionnaire peut aussi bien se réclamer d'une expérience spirituelle ineffable et inconcevable, qui serait promise à ses disciples).

74. [Troisième et principal argument justifiant les développement que nous croyons devoir apporter à l'ancienne doctrine] Enfin, et c'est là le point capital, notre objectif en esquissant par exemple la possibilité d'une *ontologie du collectif* n'est pas tant de penser le social ou le politique comme tels, voire, en vue d'une action proprement politique. Bien plutôt, il nous apparaît que, *si le champ social et politique n'est qu'un champ virtuel et par soi inefficient* (espace fictif d'une coexistence des séries, qui en fait sont autonomes les unes à l'égard des autres), *les séries, en revanche,* en tout cas s'agissant d'animaux sociaux, éminemment de l'homme, et plus encore dans un monde tel que le monde contemporain, *vivent constamment plongées dans l'imagination de ce champ virtuel* ; il est certes projeté par chacune, mais il n'en est pas moins vécu sous la forme d'un tissu de servitudes dans lesquelles nous serions captifs .

75. [Apolitisme, mais sans dénégation des retombées sur le sujet de sa projection dans le champ de l'imaginaire social] Au fond, nous acceptons d'avance le reproche d'apolitisme — au sens où nous ne croyons guère que le tout — la totalité virtuelle où se projettent les séries psychiques, quelle qu'elle soit, monde, société, groupe restreint... — réagisse effectivement sur la partie. En revanche, il nous semble que l'esprit doit se déprendre de toutes les constructions aliénantes par lesquelles il se *croit* obstinément déterminé (toute forme de passivité). Ainsi par exemple nous reconnaissons volontiers qu'il peut exister des comportements déterminés par l'appartenance à un groupe social ; mais cette détermination ne nous paraît pas reçue du dehors ; elle est constituée dans l'histoire de chaque série, dont les tendances s'accentuent circulairement par le fait qu'elle s'est donné (à son insu) un milieu à son image ; de sorte que les attitudes dont elle a pris le pli sont sans cesse corroborées. Nous verrons cela plus nettement par la suite.

76. [Idée d'une psychologie concrète. En quoi l'on pourrait appliquer aux présentes analyses le vieil intitulé de *psychologie rationnelle*] De la sorte, nous rejetons dos à dos d'une part un certain genre d'anthropologie désincarnée, qui considère l'homme avait tout comme personne abstraite, en faisant abstraction de ses déterminations réelles, et d'autre part la manie socio-politique, qui déplace les questions pratiques du terrain réel de la production psychique vers le domaine virtuel du collectif.

Bref, nous voulons une anthropologie [64] pleinement concrète, qui ne dissolve l'esprit ni dans la fiction de la pure subjectivité transparente, ni dans celle d'une l'intelligibilité de l'individu à partir de l'ensemble social où il s'insère. On pourrait reprocher aux présentes analyses, précisément, d'être abstraites dans un autre genre ; nous ne prétendons pas à autre chose. Nos explorations relèvent de ce que l'on pourrait appeler *psychologie rationnelle*, par opposition à une psychologie empirique. Par psychologie rationnelle, j'entends la théorie de ce qui peut se dire en général et *a priori* de la production psychique, autrement dit la science abstraite des algorithmes [65] généraux de cette production (qui n'ont *rien* à voir, au juste, avec le transcendantal au sens kantien ou phénoménologique). Quant à constituer une psychologie empirique, ce qui précède a suffisamment montré la part infiniment vaste de la contingence dans la production psychique ; on peut espérer dégager des structures, voire des genèses partielles, dans l'analyse des contenus qui se trouvent donnés en tel temps dans telle série. Cependant — et c'est un point clef de l'idéalisme qui nous occupe — jamais ces structures ne pourront être déduites spéculativement à partir des éléments dégagés par la psychologie rationnelle ; et par ailleurs, leur opacité restera nécessairement irréductible. En effet, ces structures sont constituées dans l'histoire contingente de chaque série ; or, puisqu'il n'y a pas d'effet sans cause et qu'à ce titre l'idée d'un instant initial d'une série est inconcevable, la profondeur historique du devenir de chacune est infinie ; si bien qu'il est impossible de régresser jusqu'à une situation originaire à partir de laquelle on pourrait déduire la situation présente. À la différence d'une conception de la culture qui aurait l'espoir de la reconduire jusqu'au ferme socle d'une nature invariable, ici, il n'y a pas de nature sous la culture, pas de visage sous les masques, mais une errance sans origine, une stratification infinie du factice reposant sur du factice.

77. [La psychologie rationnelle et la psychologie empirique. Définition de la première comme science abstraite de l'infrastructure psychique] Ainsi, à côté d'une psychologie rationnelle dont le texte *doit* [66] être fort sec (il est déjà largement constitué dans la littérature du *Vijñānavāda* indien), il y aurait de la place pour une psychologie empirique, qui procurerait des études de cas, d'une subtilité et d'une étendue

---

[64] Ou plus exactement une psychologie générale,dont l'anthropologie ne sera que l'un des cas particuliers. Ce que nous disons en effet de la production psychique vaut de tout esprit en général.

[65] Peut-être l'usage métaphorique de ce terme scientifique me fait-il déchoir dans le pédantisme que je dénçais en commençant ?

[66] Par le fait, il ne peut que l'être, dans la mesure où il s'en tient au plus petit commun dénominateur de la production psychique. Mais en plus de cela, il doit l'être, au sens pratique où une carte trop détaillée serait inutilisable pour celui qui voudrait s'orienter, ou encore, comme un mode d'emploi trop complexe rendrait inutilisable une machine.

éventuellement considérable, mais dont le degré de rationalité serait très inférieur (il ne faut pas exiger d'une science plus de rationalité que son objet n'en comporte, comme le dit Aristote). La psychologie rationnelle relèvera d'un certain genre d'esprit de géométrie, tandis que la finesse se donnera libre cours dans la psychologie empirique. Les objets de la psychologie rationnelle auront un certain genre de nécessité, certes non apodictique, mais hypothétique : il s'agit en effet de considérer la production psychique de la manière la plus abstraite possible, pour dégager les grandes lignes communes à toute séquence possible. On n'obtient de la sorte qu'une sorte de syntaxe formelle ; mais du moins elle n'est pas abstraite au sens où elle privilégierait tel ou tel aspect superstructurel de la vie de l'esprit ; c'est la *science abstraite de l'infrastructure psychique.* Elle ne participe donc pas de la mauvaise abstraction de cet idéalisme qui ne veut considérer en l'homme que la personne, le sujet de droit, etc., ni de celle de ce mauvais réalisme qui, ignorant la réalité de la production psychique, veut reconduire le vécu de la série à des conditionnements sociaux ou aux pressions de la prétendue nature.

78. [Une constitution de l'être social, qui n'en serait pas moins la réduction] Se libérer de l'aliénation, ce n'est pas tant seulement rentrer en soi-même et parvenir à se concevoir comme série psychique autonome (comme s'il se pouvait agir d'une pure conversion immédiate à l'intériorité spirituelle) — c'est avant tout cheminer à travers l'élucidation et la dissolution graduelle des méprises, élucidation qui va de pair avec une modification tant des représentations que du régime de fonctionnement affectif de l'esprit. Cette manière de psychothérapie (ou de d'itinéraire spirituel, comme on voudra) ne peut guère se faire sans une prise de conscience exacte des représentations sans objet qui nous entravent. Rappelons en effet que, si l'idée fictive représente des objets irréels, c'est-à-dire inefficients, elle n'en a pas moins une certaine réalité formelle, par laquelle elle s'insère dans des séquences de causes et d'effets : elle est produite et productrice. Ainsi l'idée fictive n'est-elle pas moins efficiente que l'idée vraie, n'ayant ni plus ni moins de réalité formelle que celle-ci. Dès lors, si tant est que nous sommes entravés par des fictions relatives à notre mode d'insertion dans la société, dans le corps politique ou dans la nature, ces fictions doivent en quelque sorte être démontées ; ce qui ne saurait se faire autrement que par un travail dont le versant intellectuel est (pour parler à la manière de la phénoménologie) une sorte de *constitution de l'être social, mais qui en serait en même temps la réduction.*

79. [Une idée reconnue comme fictive voit par là son efficience diminuée ou anéantie] Cela nous amène à une remarque incidente : il semble que la prise de conscience de la fausseté d'une idée, c'est-à-dire du fait que l'étant qu'elle représente n'est pas tel formellement qu'il est objectivement dans l'idée [67] , ait pour effet de contrer la production de cette idée dans la suite de la série, c'est-à-dire ait une incidence sur le formel de la série.

80. [Rapport de ce discours à la chose politique] Quoi qu'il en soit, il est clair que le rapport au politique qui devrait ressortir de l'idéalisme bouddhique aurait certes beaucoup à voir avec le *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie, ou avec ces analyses du rôle de l'imagination dans la constitution et le maintien de la cohésion des sociétés, que l'on trouve chez Pascal ou chez Malebranche. Il est possible aussi qu'on puisse en faire dériver une sorte de politique pragmatique, reposant sur l'illusion (éventuellement reconnue comme telle) de la réalité des structures de la société civile et de l'État, et tâchant de les aménager d'une manière viable — c'est-à-dire, faisant conspirer les passions de chacun avec le bien-être général, voire, instrumentant les passions individuelles pour composer une organisation d'ensemble (totalité virtuelle, imaginaire, certes, mais aussi imagination communément diffusée dans un grand nombre de séries) qui soit compatible avec la libération de quelques-uns, ou mieux, qui tende à induire un certain développement de la liberté chez le plus grand nombre possible.

81. [Problème de la possibilité de l'action bénéfique à autrui] Un autre aspect de notre entreprise de mise au clair de ce qu'est l'intersubjectif, ou plus justement le *trans-sériel*, se rapporte à un problème plus familier à la spéculation du bouddhisme tardif : il s'agit de comprendre en théorie ce qui permet à l'être Éveillé de faire le bien de tous les êtres, comme l'enseignent les *sūtra* bouddhiques. L'objectif que nous poursuivons pratiquement n'est pas en effet la simple libération individuelle, mais cet Éveil dont on dit qu'il permet de contribuer à la libération de tous.

82. [Contre la dialectisation de la "question d'autrui" et contre une certaine manière d'introduire le négatif dans la conscience] Nous allons donc tenter de faire avancer le traitement de la "question d'autrui" (s'il est encore permis de reprendre cet intitulé scolaire et suranné) tel qu'elle se pose dans le cadre de l'idéalisme dont nous avons jeté

---

[67] Et notamment que les objets fictifs ne peuvent agir sur l'esprit : ce qui, *mutatis mutandis*, peut être comparé avec ce passage de l'*Éthique* de Spinoza : "Si nous séparons une émotion de l'âme, ou sentiment, de la pensée d'une cause extérieure, et que nous l'associons à d'autres pensées, alors l'amour et la haine envers la cause extérieure seront détruits, de même que les flottements de l'âme qui naissent de ces sentiments." (IV, prop. II ; cf. aussi la démonstration, Pléiade p. 566)

les fondements. D'emblée, et puisque la doctrine de Sartre constitue en France le contexte doctrinal académique dans lequel tend à se formuler "l'opinion commune des philosophes" sur ce thème, disons que le problème nous paraît être éminemment mal posé quant on le dialectise outre mesure, c'est-à-dire quand on introduit dans chaque conscience une *négation* interne par quoi elle n'est pas l'autre, un *néant* qui la décolle d'elle-même, etc. *Nous récusons absolument l'élaboration sartrienne du problème d'autrui* du moins telle qu'elle se présente dans *L'Etre et le Néant.* Nous n'éprouvons pas non plus de sympathie particulière pour cette autre version de l'héritage hégélien de la "dialectique du maître et de l'esclave" qu'est la problématique lacanienne du sujet clivé, divisé en lui-même [68] . Nous voulons persévérer fermement, du moins tant que cela sera possible, dans l'orientation que nous avons jugée bonne : penser l'esprit certes comme travaillé par le manque, qui s'exprime dans l'inquiétude et la temporalisation, mais le penser aussi comme production réelle close et (formellement) autosuffisante.

83. [Comment la question devrait être posée dans la logique des analyses précédentes] *A priori*, le problème d'autrui devrait être un problème de *concrescence* analogue à celui des essences, antérieurement soulevé et sommairement résolu : on peut poser une certaine réalité du rapport entre deux séries si ce rapport, sans rien ajouter par soi à l'être formel des séries, détermine cependant la production d'effets dans chacune des séries, qui n'auraient pas été produits sans cela. Bref, *le problème d'autrui semble devoir être principalement posé sous la forme de la question d'un impact réciproque des séries les unes sur les autres, ou des agencements de séries sur les moments subséquents des séries qui y ont intervenu.*

84. [Impossibilité d'aborder la question de manière aussi frontale] Or cette remarque implique un violent paradoxe, dans la mesure où nous avons posé par définition qu'une série était un ensemble clos de faisceaux de causalité mutuellement interdépendants, de telle sorte que l'action d'une série sur une autre est *a priori* exclue. De deux choses l'une, en effet : (1) ou bien deux ou plusieurs séries

---

[68] Puisque ce personnage semble revenir à la mode, on ne saurait trop dénoncer le gauchissement que l'interprétation de Kojève a fait subir qu texte hégélien. Il se peut au demeurant que ses erreurs, en son temps, aient constitué un progrès relativement à des malentendus antérieurs ; il est clair aussi qu'elles ont été fécondes ; mais ce n'est pas notre affaire. En fait, *nous croyons reprendre la question à un tout autre niveau de radicalité, en tentant de constituer l'infrastructure ontologique propre à fonder éventuellement tel ou tel discours déjà existant sur "la question d'autrui".* De même que nos remarques critiques sur la psychanalyse et la phénoménologie, celles-ci visent à dénoncer l'insuffisance de radicalité, et non la fausseté absolue, des montages doctrinaux à l'égard desquels nous tenons à marquer nos distances. La question reste ouverte de la possibilité ultérieure d'une reprise, à un niveau plus superficiel, de tel ou tel élément de ces doctrines (mais dont le sens sera nécessairement quelque peu infléchi par son insertion dans une totalité nouvelle).

interfèrent, mais alors elles ne sont plus que des faisceaux de causalité inclus dans une même série ; à part le fait que cela contredit la définition de la série psychique, cela impliquerait également que ces séries désormais conjointes ne formeraient plus qu'un seul individu pratique, doté d'un seul sentiment de son être (il ne peut pas y avoir plusieurs consciences disjointes dès lors que les séries causales sont conjointes. Cette remarque vaut d'ailleurs non seulement contre Spinoza [69] (on l'a déjà vu), mais encore contre l'idée que Deleuze semble s'être faite de la subjectivité). Rappelons-le : contre une objection adressée par Candrakīrti à l'idéalisme bouddhique, ce n'est pas parce que je suis d'abord un seul et même individu à travers le devenir du processus que celui-ci reste disjoint de toute autre processus, sans interférence avec d'autres séries [70] ; c'est à l'inverse à partir du pur fait injustifiable qu'il y a une multiplicité de séries disjointes de connexions causales que s'opère en chacune, sur la base de sa concaténation interne, l'imputation d'une ipséité [71]. La différence réciproque des séries ne repose pas sur on ne sait quelle irréductible identité individuelle présupposée.).

85. [L'interaction des séries doit être pensée dans le registre de la réalité virtuelle qu'elles projettent objectivement] Ainsi, *l'interaction des séries ne peut pas être pensée comme une interférence des moments formellement réels du processus de chacune.* Mais il faut se souvenir de ce que chacun de ces moments — telle perception atomique — *peut* avoir, en plus de sa réalité formelle de mode de la conscience, une réalité objective par laquelle elle représente un autre étant, que celui-ci soit *formellement réel* (un singulier réel ou une constellation de singuliers réels selon une de ces configurations productives que nous appelons des essences) ou *formellement irréel* (dans le cas des êtres de raison et des illusions perceptives, le statut de ces dernières restant d'ailleurs indéterminé au point où nous en sommes [72]).

---

[69] Comment comprendre le §5 du Chapitre III du *Traité des autorités politiques*, où l'on peut lire que "l'État (...) est, en même temps qu'un corps, une personnalité spirituelle" ? Si c'est à la lettre, nous ne pouvons y souscrire ; si c'est métaphoriquement, le texte ne perd-il pas tout intérêt ? La question est en effet pour nous de savoir si plusieurs sériies peuvent effectivement *faire corps* (constituer une substance seconde) ; nous répondons par la négative, et croyons devoir conférer un autre statut au corps social comme substance troisième.

[70] Sur l'argument de Candrakīrti (VIIème S.) et pour une discussion de son sens et de sa portée, cf. notre essai "Formes du discours et formation de l'esprit — Pratiques dialogiques et controverses dans la pensée tibétaine", in *Papiers du C.I. Ph.*, n° 40, spécialement pp. 9 - 13.

[71] Nous avons tâché de traiter cette question au n° 33 des *Papiers*, dans notre article : "Ce qui fait le fil conducteur de l'ipséité subjective selon le boudhisme tardif".

[72] Cf. tout de même la partie précédente de ce séminaire : "L'auto-production circulaire de l'esprit II : Une lecture du premier chapitre du *Trésor de la science logique* de Sa-skya paṇḍita (1182-1251)", in *Papiers* n° 40, notamment pp. 29, 32 sqq....

86. [L'objet de l'idée vraie d'autrui est une essence] Parmi les étants qu'une de mes idées peut me représenter objectivement, il y a *ce qui appartient à autrui comme tel*[73] . À cet égard, disons qu'il peut s'agir aussi bien d'une *substance première* (élément atomique de la série psychique d'autrui), d'une *substance seconde* (constellation de singuliers réels déterminant la production d'un effet spécifique, distinct de la simple somme des effets de ses parties), ou d'un pur *être de raison* (synthèse sans positivité ou pure chimère). Quant à savoir si je pense quelque chose de réel quand j'utilise un nom propre pour nommer telle personne, cette question se ramène à celle des essences : s'il y a une configuration complexe typique donnée qui se maintient avec une certaine stabilité à travers le flux de la série psychique [74] , pour autant que cette configuration, comme caractère ou tempérament, détermine tant qu'elle se maintient une certaine conduite, il y a une certaine base déterminée à l'appréhension d'autrui comme *un tel*, en plus de l'unité formelle et générale constituée par la simple concaténation des idées dans la série autonome. Mais qu'il soit bien clair que le tempérament n'a par soi aucune puissance propre : il est effectué pour ainsi dire de l'extérieur et fortuitement quand ses "parties extensives", en nombre indéfini, viennent se conjoindre d'une façon répétitive selon un certain agencement ; cet agencement peut tendre à se reproduire lui-même pendant un temps indéfini ; mais enfin il ne présente par lui-même aucune nécessité, et son rapport constitutif peut se décomposer quand les causes et conditions qui produisaient ses parties dans cette configuration singulière cessent elles-mêmes d'être produites. Ainsi observe-t-on soit des transitions insensibles, soit de brusques mutations radicales, soit encore des alternances de phases, etc., dans le "tempérament" d'une même série [75] .

87. [Métamorphoses involontaires et volontaires de la série. La notion de *nature*] C'est pourquoi d'ailleurs le bouddhisme n'admet aucune borne infranchissable, par exemple, entre l'homme et l'animal ; une série peut passer d'un état dans un autre, et jamais la configuration typique qu'elle a connu en un temps ne peut par elle-même la protéger contre d'effrayantes altérations. En revanche, comme rien n'arrive du dehors à aucune série, dès lors qu'elle prend conscience de

---

[73] Mais, pourrait-on se demander, puis-je me rapporter à une perception en tant qu'elle est donnée à un autre, c'est-à-dire en tant qu'elle m'est refusée ? N'est-ce pas, aussi bien, tenter de se représenter une perception imperceptible ? — Il nous semble que cette objection enveloppe un présupposé que nous récusons : à savoir, qu'*il y aurait quelque chose de positif dans cette perception par laquelle elle est perception d'autrui.* Or autrui n'est rien d'autre qu'un faisceau de série causales de perceptions. Penser autrui, ce n'est pas s'efforcer d'accéder à un monde qui me serait fermé par principe ; c'est seulement penser une autre série, c'est-à-dire une autre histoire, *qui aurait pu être la mienne.* Penser autrui, c'est seulement penser une *différence possible.*

[74] Une "essence de mode fini", dirait-on à peu près en termes spinoziens.

[75] Penser par exemple au thème de l'oubli comme mort du moi (ou d'un moi) dans *Albertine disparue* de Proust.

l'autonomie de son propre processus, il dépend largement d'elle-même qu'elle se transforme volontairement, d'une manière réglée, dans tel ou tel sens déterminé. Bref, il s'agit ici d'une pensée où rien n'est nature, où tout est culture ; à ceci près que, dès lors que l'un des termes disparaît, l'autre perd le sens qu'il n'avait que dans cette opposition : et l'on peut aussi bien dire que le bouddhisme propose une conception de la nature ou de la vie affranchie de l'impérialisme de la loi, de l'ordre et de tout principe de totalisation.

88. [Songes fortuitement parallèles ?] Pour en revenir à notre problème d'autrui, nous disions que les éléments formellement contenus dans une série donnée peuvent être objectivement représentés dans une autre. Mais cela ne résout pas le problème : nous n'avons en effet, tout au plus, qu'une constellation d'idées présentes dans une série et comportant une certaine homologie de structure avec celles qui en constituent une autre. Mais (1) on aurait tout au plus une perception d'autrui comme objet, or il est bien connu que le problème de l'intersubjectivité ne peut se réduire à la question de la perception sensible du corps d'autrui accompagnée de l'imputation d'une autre subjectivité ; (2) ce qui est plus grave, il semble toujours que *rien ne viendrait expliquer le parallélisme des contenus de mon expérience avec ceux de l'expérience d'autrui.* Tout se passerait comme dans le cas où deux personnes rêvent simultanément l'une de l'autre : le contenu de leurs rêves n'a *a priori* aucune raison d'être similaire ; s'il l'est, ce n'est apparemment que par l'effet d'une pure coïncidence. Il faut rappeler en effet que nous nous situons dans un contexte théorique où chaque conscience se développe sans communication avec l'extérieur, en se produisant soi-même sans autre nécessité que celle de l'enchaînement des causes et des effets dans les faisceaux de processus entrecroisés qui la constituent. Faute d'une "harmonie préétablie", faute d'un Dieu ordonnateur, la convergence des séries, même seulement partielle, paraît inexplicable.

89. [Récapitulation] La question dont, depuis le début de l'année, nous n'avons pu qu'élaborer les termes et montrer la nécessité, est celle d'une *ontologie du collectif* dans le contexte d'une forme singulière d'idéalisme qui paraît *a priori* rendre cette question absurde. Rappelons sommairement les éléments du problème : nous avons défini chaque esprit comme un faisceau de séries de perceptions interférentes entre elles, et non interférentes avec toute autre. Par série, nous entendons un enchaînement de phénomènes instantanés, causes et effets les uns des autres. Nous avons introduit une distinction, qui va maintenant nous être d'une grande utilité, et que nous allons enrichir : celle

des substances premières et secondes. Les substances premières sont les phénomènes atomiques dont nous venons de parler ; les substances secondes sont les ensembles de tels phénomènes qui se distinguent des simples agrégats d'idées, dans la mesure où leur constellation particulière (leur agencement) détermine une productivité spécifique, irréductible à la simple somme des effets des parties de l'ensemble.

Cinquième et dernière séance du séminaire

90. [Rappel sur l'être formel et l'être objectif] Pour résoudre l'ensemble de questions auquel nous nous confrontons cette année, par commodité, nous avons repris une distinction scolastique à laquelle Descartes avait fait un sort singulièrement intéressant : celle de l'être formel et de l'être objectif. Jusqu'ici, dans notre conception des substances premières et secondes, nous n'avons considéré les idées que selon leur être formel. Or les idées ont également (ou peuvent avoir) un être objectif, par lequel elles paraissent représenter un être actuellement distinct de l'esprit.

91. [La réalité objective et la réalité formelle telles que Descartes les définit] En première approche, la définition de la réalité objective d'une idée est celle-ci : "Par la *réalité objective d'une idée*, j'entends l'entité ou l'être de la chose représentée par l'idée, en tant que cette entité est dans l'idée. (...) Ce que nous concevons comme étant [formellement] dans les objets des idées, tout cela est objectivement, ou par représentation, dans les idées mêmes" [76] . La définition suivante, celle de l'être *formel*, n'est pas immédiatement appliquée au cas particulier des idées ; elle vaut en général : "Les mêmes choses sont dites être *formellement* dans les objets des idées, quand elles sont en eux telles que nous les concevons..." (suit la définition de l'*éminent*, mais cela ne nous intéresse pas ici[77]).

92. [La réalité formelle de l'idée] Qu'est-ce que la réalité formelle de l'idée en particulier ? Descartes répond suffisamment à cette question dans la *Troisième méditation*, § 17 : "on doit savoir que toute idée étant un ouvrage de l'esprit, sa nature est telle qu'elle ne demande de soi aucune autre réalité formelle, que celle qu'elle emprunte de l'esprit, dont elle est seulement un mode, c'est-à-dire une manière ou façon de penser." Ainsi l'esprit est-il conçu ici comme *une*

---

[76] *Secondes réponses*, "Raison qui prouvent l'existence de Dieu ... disposées d'une façon géométrique", déf. III , Pléiade p. 281 ; reprise exactement dans les *Principes de la philosophie de Descartes* de Spinoza, déf. II Pléiade p. 162.

[77] Ce n'est pas dire que nous ne lui donnons aucun statut absolument parlant ; cf. notre essai sur *La psycogie et la noétique spéculatives du bouddhisme tardif* in *Papiers* n° 33 pp. 21 sqq. En un sens, tout ce que comporte l'esprit est "éminemment" enveloppé dans l'Intelligence.

substance dont l'idée est un mode, quoique cette manière de parler soit plutôt l'énoncé d'un problème qu'une déclaration qui prétendrait être parfaitement transparente. Or, quoi qu'il en soit de l'interprétation adéquate de la pensée de Descartes, il est clair que nous nous en détachons pour autant que *nous avons posé l'impossibilité générale d'un esprit substrat ou fond des idées ; il ne nous semble pas que l'idée ait besoin d'un support dont elle serait un mode* [78].

93. [Définition de la substance troisième] Nous appellerons maintenant *substance troisième* l'être objectif d'une substance seconde, autrement dit, la chose fictive qu'elle projette dans l'espace virtuel du monde commun, et qui paraît faussement avoir une efficace propre.

94. [Qu'est-ce que "l'espace virtuel du monde commun" ?] On demandera ce que veut dire cette clause, "dans l'espace virtuel du monde commun" : en effet, nous savons que la conscience égarée se croit située dans un extérieur indéfini, dont elle ne serait qu'une partie, et auquel, comme corps vivant et sensible, elle serait exposée. Mais précisément, cela ne paraît pas encore nous autoriser à parler d'un monde commun, même seulement *virtuel.* Chaque conscience pourrait apparemment être en proie à son hallucination particulière, comme dans le poème de Baudelaire, *Chacun sa chimère* [79].

95. [Le monde commun est un dehors indéfini] Nous accordons précisément ce point, à ceci près que le monde commun en général, c'est précisément le *dehors indéfini* commun à toute conscience aliénée en général : pour autant que nous croyons être confrontés à quelque spectacle qui se donne indépendamment de nous, nous présupposons que le même, à peu près, se donne aussi à autrui, ou se donnerait à lui, s'il était placé au même point de l'espace (virtuel) commun. Autrement dit, pour autant que l'on vit dans un monde, ce monde doit être *le* monde ; et cela n'empêche en rien l'indéfinie multiplicité des mondes ambiants ne se recouvrant que partiellement de proche en proche (sur le modèle du tuilage évoqué plus haut).

96. [C'est parce que pour chacun il est l'autre en général qu'il n'y en a qu'un seul] On peut donc poser un monde virtuel commun, un espace virtuel commun ; certes ce monde n'est

---

[78] Peut-être d'ailleurs Descartes ne prend-il pas au pied de la lettre ces déterminations ; même si le texte latin se borne à *"cujus est modus"*, "dont elle est un mode", la fin de la phrase française, "c'est-à-dire une manière ou façon de penser", qui apparaît comme une glose du traducteur, a peut-être le mérite d'attirer notre attention sur le fait que la pensée n'a peut-être pas ses modes *comme* une substance étendue peut avoir les siens. On pourrait d'ailleurs se demander ce qu'il en est de l'univocité de l'étant chez Descartes, c'est-à-dire, en ce qui nous concerne, si c'est dans le même sens que les mêmes termes (l'être formel par exemple) se disent de la pensée et de l'étendue, et si dans les deux cas le doublet substance - modes fonctionne d'une manière véritablement analogue...

[79] *Petits poèmes en prose*, VI.

pas totalisable ; certes il est impossible de le voir "en élévation" (il ne se donne qu'en perspective : et cela ne veut pas seulement dire, comme en phénoménologie, que toute perception est située ; ici, cela implique aussi qu'il n'y a aucune nécessité *a priori* d'une convergence ou d'une homogénéité de toutes les perspectives). Il n'est pas tant "le même pour tous" que le fait que, pour tous les êtres égarés, il se trouve que leurs perceptions leur sont données sous une forme qui semble envelopper passivité, opacité, altérité. Bref, *le monde en quelque sorte n'est le même pour tous que pour autant que pour chacun il est l'autre, le non-moi.* Ou, pour forcer le paradoxe : il n'a d'identité que son altérité (dehors indéfini de toute intériorité).

97. [La substance troisième, durable et trans-sérielle] Quelles sont les caractéristiques de la substance troisième ? — Tandis que la substance seconde est instantanée, ou bien n'est tenue pour durable que par métaphore et pour autant qu'est produite une chaîne de perceptions successives, disposées d'un instant à l'autre selon la même configuration (ou essence), la substance troisième, comme *intentum* de la substance seconde, est durable. Enfin, précisément comme *intentum*, la substance troisième peut parfaitement être trans-sérielle.

98. [Perspectives que ces innovations doctrinales ouvrent à la spéculation bouddhique. Possibilité de sciences formelles ; cas du langage.] Ici, nous pourrions peut-être reprendre la littérature husserlienne sur le monde commun, etc., mais en lui donnant un sens nouveau à partir du fondement que nous lui avons conféré. De même cela donne-t-il peut-être un moyen au bouddhisme de penser la réalité des formalités — non au sens où le formel s'oppose à l'objectif, mais au sens où il s'oppose au réel, comme lorsqu'on détermine la mathématique comme une science formelle, par opposition à la physique comme science réelle. Ainsi, et pour en rester à des considérations tout à fait superficielles, l'objet mathématique devrait-il être pensé d'une part à travers le processus psychique de sa construction (causalité des idées) et en tant que substance troisième, intemporelle et engagée dans des connexions également intemporelles. Le parcours de la pensée est individuel et situé ; l'objet intentionnel des idées et constellations d'idées pourrait être en lui-même impersonnel et intemporel, quand bien même il devrait n'être perçu que dans une seule série et une seule fois, et cela malgré le fait qu'il n'a pas d'être formel par soi.

Il est à remarquer d'ailleurs, pour revenir sur un thème esquissé dans l'autre séminaire [80] , que la même chose peut sans doute se dire du langage, qui

[80] Ce thème sera développé l'an prochain (1998 - 99) à la faveur d'une étude du chapitre V du *Trésor de la science logique* de Sa-skya paṇḍita (*brJod-bya dang rjod-byed brtag-pa'i rab-tu byed-pa*).

existe à la fois dans ses réalisations individuelles, ponctuelles et situées, et sur un autre plan, comme structure, constellation de signifiants et de signifiés. La constellation des signifiés avec son réseau de renvois internes est certainement un bon exemple de plan virtuel — celui sur lequel se projettent ces substances troisièmes que sont les signifiés particuliers d'une parole ponctuelle.

99. [La théorie des quatre conditions] Mais pour éclaircir cela, revenons un peu en arrière. On trouve dans la littérature du *Vijñānavāda* une théorie des quatre conditions (ou quatre genres de conditions) nécessaires pour produire une apparence pseudo-objective. Cette théorie est, de prime abord, surprenante. On en trouve un exposé et une discussion en français au début du second volume de *La Siddhi de Hiuan-tsang* dans la version de La Vallée Poussin (pp. 433 sqq.). Le modèle que nous avons présenté jusqu'ici est en effet un modèle circulaire assez simple, où il est question de la production de perceptions actuelles à partir des imprégnations psychiques de réactions passionnelles à des perceptions antérieures, et ainsi de suite dans un enchaînement que l'on peut poursuivre à l'infini [81] dans le sens régressif, et indéfiniment dans le sens progressif.

100. [La "condition causale", qui correspond à la causalité telle que nous l'avons envisagée jusqu'ici] Au fond, c'est que nous n'avons considéré que ce qui est appelé techniquement la "condition causale" *(hetupratyaya, rgu'i rkyen)* ; la causalité de cet ordre opère dans trois cas exactement : (1) production des imprégnations psychiques à partir d'imprégnations antérieures, quand elles se produisent en séries analogues sans donner nécessairement lieu à des perceptions vives et distinctes ; (2) production des perceptions vives, notamment (mais non exclusivement) sensibles, à partir de ces imprégnations [82] ; (3) ou bien

---

[81] Infini qui n'est pas à proprement parler actuel, puisque seul l'étant instantané présent a l'être formel. Cependant, il est certain que la série n'a pas pu commencer, par l'impossibilité de poser un effet sans cause. Ainsi, on pourrait dire qu'elle existe depuis toujours, s'il existait une base pour cette affirmation : or la série, prise comme tout, n'est qu'un être de raison *(don-spyi* ou *spyi-mtshan)*. Elle n'existe qu'à travers ses occurrences instantanées enchaînées. Aussi le jugement qui dit qu'elle existe depuis un temps actuellement infini est-il aussi vide qu'il est vrai : car il est aussi vrai de dire qu'elle n'existe que dans un instant sans durée.

[82] Le texte de Hiuan-tsang, dans la traduction citée, semble affirmer que les "semences" *(bīja)*, autrement dit les imprégnations psychiques *(vāsanā)*, en plus de tendre à se reproduire dans la conscience réceptacle *(ālayavijñāna)*, peuvent produire "un *vijñāna* actuel, de même espèce qu'eux, qui leur est simultané.". Ici, curieusement, deux modes psychiques déterminés comme cause et effet sont supposés pouvoir être simultanés, ce qui est incompatible avec les axiomes généraux du bouddhisme. Il faudrait plutôt dire, dans ce cas, que ces deux phénomènes qui, pour être simultanés, n'en sont pas moins infailliblement conjoints, sont en fait deux aspects d'un même phénomène — la perception vive n'étant pas l'effet de l'imprégnation (sauf au sens où l'on parle d'un effet de profondeur dans un tableau) ; elle ne serait que cette imprégnation même, pour autant que, sa puissance *(śakti)* ayant mûri (pour parler comme les anciens *Vijñānavādin* indiens), elle deviendrait quantitativement assez considérable pour être aperçue distinctement d'une manière vive (sensible). Cette interprétation permettrait de réduire en partie l'extériorité apparente des *pravṛttivijñāna* et de l'*ālayavijñāna*, et, en passant, de résoudre la difficulté soulevée l'an passé : nous nous demandions en effet, à l'issue de notre lecture du *Trésor de la science logique*, comment l'objet-support *(gzung-yul)*, déterminé comme condition causale *(rgyu'i rkyen)* de la

production de ces imprégnations à partir d'opérations actives de l'esprit, réagissant aux perceptions, notamment sensibles.

101. [Les trois autres conditions] Or ce qui peut nous intéresser, c'est le fait que dans le second cas, c'est-à-dire s'agissant de le production de perceptions se rapportant à des objets supposés externes, ces perceptions ont certes pour cause *(hetupratyaya)* fondamentales les imprégnations projetant la perception de tel objet ; mais les *Vijñānavādin* y ajoutent trois espèces de conditions requises : (a) condition immédiatement antécédente *(samantapratyaya)* ; (b) condition objective *(ālambanapratyaya)* ; (c) condition régente *(adhipatipratyaya).*

102. [La "condition immédiatement antécédente"] La condition immédiatement antécédente n'a que peu d'intérêt pour nous ici : il s'agit de penser ce qui fait la continuité du flux des apparences, le "songe bien lié" dont les parties clairement perçues (données sensibles, par exemple) forment des séries sans *hiatus.* Mais il est clair pour nous qu'en-deçà de cette consécution réglée des phénomènes, il y a l'infrastructure de la production psychique ; la condition immédiatement antécédente est purement phénoménale, elle ne conditionne pas, au sens vrai, le cours de l'expérience. En revanche, les deux autres doivent retenir notre attention.

103. [La "condition régente" et la rôle des facultés actives - le corps voyant et le corps visible] Qu'est-ce, en un mot, que la condition régente *(adhipati pratyaya)* ? La définition générale que l'on trouve dans la *Siddhi* (vol. II p. 448) est très technique ; mais pour ce qui nous concerne, il s'agit en fait de ce que la pensée indienne appelle les *indriya* — nous dirions, les *facultés actives* ; entre autres (et pour rester dans le domaine de l'explication de la perception) les facultés sensibles (vue, etc.), associées aux organes corporels correspondants (œil, etc.). Il est d'ailleurs souvent difficile de savoir si, sous cet intitulé d'*indriya*, il est question de l'organe-support ou de la faculté qui en est tributaire ; il s'agit plus proprement de la faculté, mais elle-même est considérée par les auteurs comme étant de nature semi-corporelle. La question est peut-être oiseuse dans un système idéaliste, à ceci près qu'autrui, en percevant mon corps, perçoit par exemple mon œil, mais sans doute pas mon "voir". Pour percevoir, donc, il me faut un corps percevant, qui est toujours en même temps un corps perceptible — ce qui pourrait se traduire en ces termes : (1) en tant que je perçois quelque

---

perception d'objet pouvait bien lui être simultané, même dans un cadre idéaliste où la cause de cette perception était conçue comme une imprégnation psychique. Cela est possible, si la perception, en définitive, n'est autre que l'imprégnation psychique elle-même, pour autant qu'elle passe le seuil de l'aperception.

chose, cela est projeté sur le plan virtuel du monde commun ; (2) de même que l'on peut assigner la place du sujet d'après la disposition des lignes dans un tableau de perspective, de même ne suis-je pas seulement situé en regard de mes perceptions, mais sur un autre plan (hors du tableau) ; je suis situé relativement à ce que je perçois dans le même champ virtuel du monde commun, — et cette situation est celle de mon corps percevant ; (3) — lequel, aussitôt qu'il a une place assignable parmi les choses sur ce plan, devient un corps perceptible.

104. [La "condition objective"] Qu'est-ce que la condition objective *(ālambanapratyaya)* ? Selon la définition de Hiuan-tsang, telle qu'elle est traduite par La Vallée Poussin, et que je retraduis dans un français plus intelligible, "est condition objective, la chose qui existe, sur laquelle s'appuient l'esprit *(citta)* et les affections de l'esprit *(caita)*, qui est connue par l'esprit et les affections de l'esprit qui se produisent à sa ressemblance".

105. [Caractère paradoxal de cette définition dans un contexte idéaliste] Cette définition est excessivement paradoxale, dans la mesure où elle semble réintroduire la nécessité pour l'esprit d'une réalité extérieure à lui, modèle, archétype, norme de la connaissance, la vérité étant à nouveau définie comme adéquation de la pensée à quelque chose d'autre qu'elle, et qui plus est, sur quoi doit se fonder cette pensée. La Vallée Poussin commente longuement et précisément ce passage ; il y est question de doctrines qui posent en quelque sorte que l'esprit se développe en forme d'objet connaissable, puis revient pour ainsi dire sur soi en qualité de sujet connaissant. Cette conception est naturellement absurde ; la démonstration bouddhique de l'idéalisme, telle que nous l'avons vue l'an passé, exclut ce genre de réintroduction naïve de l'extériorité au sein de l'intériorité de l'esprit. C'est faire en quelque sorte que l'esprit se *matérialise* par l'un de ses côtés, et soit par un autre de ces côtés le *témoin* de cette matérialisation.

106. [La théorie des *bhāga* chez Hiuan-tsang] À vrai dire, la doctrine de Hiuan-tsang ne nous semble pas être celle-là ; en effet, quoiqu'il reconnaisse une sorte de démultiplication interne de la conscience, celle-ci reste purement apparente et ne dément pas la pure immanence. Au début de son traité (trad. cit. vol. I, pp. 125 sqq., *Théorie des bhāga*), l'auteur dénombre jusqu'à quatre modes de la conscience, soit l'objet *(ālambana)*, le sujet connaissant cet objet *(sālambana)*, la conscience immédiate de cette conscience de l'objet *(svasaṃvittibhāga)*, et finalement la conscience réfléchie de cette conscience de soi immédiate *(svasaṃvitti-saṃvitti-bhāga)*. La suite du texte (pp. 133-134) tend à établir

que ces quatre fonctions font l'objet d'une distinction seulement modale, et non d'une distinction réelle. Comme le dit notre auteur, d'une façon un peu technique [83] : "L'esprit et ses affections sont donc constitués par l'amalgame de quatre *bhāga*, qui sont objet et sujet *(ālambana, sālambana)* ; qui forment un circuit fermé sans péché de *regressus* à l'infini ; qui ne sont pas identiques, vu la diversité de leur action ; qui ne sont pas à part, vu l'unité de leur substance *(svabhāva)* ; qui par conséquent sont quatre, sans que la doctrine de l'idéalisme *(vijñaptimātratā)* soit offensée."

107. [Réduction des quatre *bhāga* à un seul] Cette unité de substance est démontrée dans la suite du texte. Les arguments, dans leur détail, sont très scolastiques ; ce qui nous importe, ce sont leurs grandes lignes : (1) le quatrième mode, conscience de la conscience de soi, se ramène au troisième, la conscience de soi ; ce n'est pas autre chose en effet d'avoir conscience de soi quand on est conscient d'un objet, et d'être conscient de cette conscience de soi [84] . (2) En fait, la conscience de la conscience d'objet n'est pas distincte de la conscience d'objet, mais immanente à celle-ci : je me connais connaissant quelque chose, sans réflexion et immédiatement, à même la conscience d'objet. (3) Le premier mode, l'objet, finalement se ramène au second, la conscience d'objet qui le projette (c'est sensiblement ce qu'on a vu à travers la distinction de la réalité formelle et de la réalité objective de l'idée).

108. [La théorie de l'objet et de la condition objective chez ce même auteur] L'auteur poursuit (pp. 135 sqq.) par une théorie de l'objet *(ālambana)*, qui complète ce que nous découvrions tout à l'heure à propos de la condition objective *(ālambana-pratyaya)*. Il est d'ailleurs remarquable que Hiuan-tsang aborde à cette occa- - sion la question du monde commun. Il dit (ce que nous savions déjà) que "la conscience de chacun des êtres se développe ainsi pour son propre compte ; mais le résultat de ce développement est commun" (c'est-à-dire, similaire, parallèle).

109. [Le corps propre, type de l'objet "personnel-commun"] La théorie de l'objet commun, ou plutôt de l'objet appelé "personnel-commun" par le traducteur, nous ramène à notre point de départ, soit la théorie des quatre conditions. En effet (et en cela les *Vijñānavādin* ont anticipé, presque seize siècles plus tôt, la phénoménologie husserlienne et ses développements plus récents), c'est le corps qui est pris comme type d'objet à la fois personnel (corps intéroceptif, mais aussi corps extéroceptif) et commun (mon corps visible, éventuellement

[83] Nous adaptons la traduction française.
[84] On trouverait le même genre d'argument dans *L'Etre et le Néant.*

par moi-même, mais aussi par la multiplicité indéfinie des autres êtres). Ainsi, il est à la fois un objet possible de perception (condition objective, *ālambanapratyaya*, d'une perception en moi ou en autrui) et un instrument perceptif (condition régente, *adhipatipratyaya*, de ma perception).

110. [La condition objective n'est rien d'autre que la réalité objective de l'idée, ou la substance troisième] Hiuan-tsang distingue ces deux aspects du corps [85] . Il dit encore que ce qui est projeté en commun par plusieurs séries, c'est avant tout le corps en tant que perceptible. Ce corps apparaît comme la cause objective commune de ma perception de mon propre corps par mes sens externes, et de la perception de ce même corps par autrui. Il en ressort (puisque manifestement il faut donner de ces textes une interprétation compatible avec le *Vijñānavāda*) que la cause objective n'est rien d'autre que l'objet intentionnel de l'idée, autrement dit ce que nous avons appelé son être objectif. C'est dire que plusieurs idées formellement distinctes peuvent avoir le même contenu objectif (viser le même objet), soit à l'intérieur d'une même série (le "moi", par exemple, est une fiction ; mais on peut dire que l'appréhension de l'ipséité, qui est le fait d'une multiplicité d'idées distinctes et successives dans la série, est la visée répétée d'une même ipséité fictive), soit entre plusieurs séries (c'est en ce sens que nous vivons dans le même monde, quoiqu'il n'existe pas en soi ou par soi).

111. [Le monde ne peut qu'être commun quoique les séries soient parfaitement autonomes] Ainsi il n'est pas vrai à tous égards que nous vivions chacun dans un monde autistique autonome, car si les séries sont autonomes, si donc les idées qui projettent un moi dans un monde sont particulières à chacune, le monde projeté objectivement est certainement commun, pour autant que chaque série croit être un moi situé dans *le* monde, le réel commun ; c'est précisément l'essence de l'illusion que de croire qu'*il y a un monde* simplement donné, que je ne puis que constater passivement, voire, qui agit sur moi et me détermine.

---

[85] Trad. cit. p. 138 : "Mon *vipakavijñāna*, par la force de la maturation *(paripāka)* de ses *bīja* particuliers ou personnels, se développe 1. en organes matériels *(rupīndriya)* lesquels, on le sait, sont matière subtile et invisible. [Ici les *bīja* me sont absolument personnels], 2. en le corps visible qui supporte les dits organes *(indriyāśrayāyatana)* [Ici les *bīja* me sont sans doute personnels ; mais les *bīja* des autres êtres — êtres qui en effet voient mon corps visible — se développent en <l'aspect de> mon corps en même temps que mes propres *bīja* : il y a ici des *bīja* personnels-communs]." Suit un abrégé de la controverse de Sthiramati et Dharmapāla, sur la question de savoir si ma conscience se développe seulement sous la forme du support corporel d'autrui, ou également sous la forme de ses facultés sensibles (ce qui est la thèse de Sthiramati) ; cela impliquerait en quelque sorte, soit que je puisse voir par l'œil d'autrui, soit du moins, ce qui est peut-être moins aberrant, que je voie cet œil voyant, ou que j'appréhende le corps d'autrui non comme un pur objet donné à mes sens, mais comme une sorte d'objet-sujet, un touché-touchant, pour pasticher Merleau-Ponty.

112. [Opposition résolue à "l'orientation transcendantale", en dépit de quelques affinités de surface avec la phénoménologie] Nous retrouvons ici un motif bien connu de la phénoménologie, à savoir le dépassement du solipsisme à partir du concept d'intentionnalité. Je prétends seulement que, si Husserl a retrouvé par lui-même et amplifié cet usage possible de l'intentionnalité, il n'a pu paraître révolutionnaire qu'à la faveur de l'ignorance généralisée des doctrines que nous tâchons ici de reconstruire. Celles-ci, d'ailleurs, sont à d'autres égards pour ainsi dire le *contraire* de la phénoménologie : nous sommes résolus en effet à "manquer l'orientation transcendantale", comme Husserl reproche à Descartes de l'avoir fait (*Méditations cartésiennes*, § 10 : "...ce qui fait de l'*ego* une *substantia cogitans* séparée, un *mens sive animus* humain, point de départ de raisonnements de causalité..." — Certes nous ne faisons de la *mens* ni une substance ni même un sujet, mais c'est précisément ainsi qu'elle nous apparaît comme un processus causal.) Il est vrai que ce qui précède n'explique pas encore pourquoi il n'y a pas simplement une unité simplement formelle et vide du monde perçu par toutes les consciences, une unité postulée par la croyance, mais également une relative conformité des perceptions données dans diverses séries.

113. [Sur le plan des présentes analyses, on ne peut qu'affirmer la possibilité d'une pluralité indéfinie des séries] Avant d'en venir, pour finir, à cette question, que nous avons maintenant suffisamment élaborée pour savoir du moins ce dont nous parlons et ce que nous cherchons, je dois rappeler qu'il a déjà été répondu à cette objection récurrente, selon laquelle le modèle que nous proposons ne permettrait pas d'exclure le solipsisme. Certes, du point de vue de la simple théorie de la production psychique, nous ne pouvons rien dire de plus que ceci : une multiplicité indéterminée de séries est *possible*, c'est-à-dire que le pan du système développé cette année peut valoir sans contradiction indifféremment du nombre de séries que l'on voudra supposer. Chacun sait qu'il y en a au moins une (la sienne propre) ; sur le plan où nous nous situons cette année — celui de cette sorte de *physique de l'esprit* que nous avons esquissée — il est impossible d'aller plus loin, sinon de manière problématique (ce que nous allons tenter dans un instant). Mais il est un autre plan — celui de cette *métaphysique de l'esprit* qu'est la théorie de sa fondation dans l'Intelligence — où (nous l'avons vu naguère) le problème du solipsisme pouvait être surmonté [86] . Nous avions conclu, à partir d'arguments relevant proprement de la métaphysique, qu'il devait nécessairement y avoir une infinité actuelle de

[86] Dans les leçons repises au n°33 des *Papiers*, pp. 71 - 73.

séries, dont progressivement un nombre croissant se libère du cycle des existences.

114. [Identité de la situation vécue communément par deux séries, en tant que cette situation est une substance troisième] La question de la réalité trans-sérielle doit être ainsi posée : soit deux séries dont on suppose qu'en un temps donné chacune comporte la représentation d'une interaction de la personne corporelle correspondant à l'une sur la personne projetée par l'autre, dans un monde commun. Il ne saurait y avoir une interaction formellement réelle, par hypothèse ; mais nous supposons deux expériences convergentes, où l'une des séries comporte par exemple (la perception de) l'audition du son d'un discours, coïncidant avec (la perception de) l'émission de ce même discours dans l'autre. Naturellement, comme une interaction réelle est exclue, on peut éventuellement poser la simultanéité des deux phénomènes dans les deux séries [87] . Ces deux expériences parallèles, considérées du point de vue de l'être formel, sont aussi distinctes que peuvent l'être (pour reprendre une comparaison leibnizienne) deux horloges donnant simultanément la même heure, chacune en fonction de son mécanismes propre. Mais la situation à laquelle participent les deux *personnes* (c'est-à-dire les deux personnages projetés par chacune des deux séries dans le *même* monde *virtuel*), en tant que substance troisième complexe, est une.

115. [La communauté qui s'est fortuitement établie entre deux séries doit tendre à se maintenir] La substance troisième (ici la *situation*) est comme telle inefficiente ; mais on a vu que d'un autre côté elle n'est que la face superstructurelle (projection sur un plan virtuel) des substances secondes (configurations complexes dans chacune des séries). Ainsi, des causes analogues produisant des effets similaires, il n'est pas étonnant qu'une fois que deux séries entrent, fût-ce fortuitement, en résonance, cet état de choses tend à se maintenir, du moins quelque temps, puis à se répéter à de certains intervalles (quelques vies, peut-être, selon les bouddhistes).

116. [Problème du commencement de cette communauté inter-sérielle] Mais, se demandera-t-on, cela implique aussi que cette entrée en résonance de deux séries que nous avons considérée ne pouvait être la première, et doit être elle-même reconduite à d'autres situations antérieures du même ordre. — Précisément, c'est le propre du présent système, à la différence de tout autre construction métaphysique, d'exclure l'idée d'une cause première, du moins dans le registre de la causalité

---

[87] Comme on l'a vu, dans le bouddhisme la simultanéité n'est exclue qu'entre deux phénomènes dont l'un est la cause de l'autre.

efficiente [88] . Ainsi, on ne saurait rendre radicalement raison de quelque fait que ce soit ; il suffira qu'on puisse mettre en évidence une structure typique du processus productif, expliquant que non seulement ce fait est possible, mais encore qu'il tend à se produire.

117. [Comment la superstructure réagit sur l'infrastructure] Il faut encore aller un peu plus loin dans cette esquisse de solution : il ne suffit pas en effet de comprendre cela à la manière d'un spinozisme paradoxal, qui aurait fait table rase de l'*unité* de la substance d'une part, de l'*identité* de l'ordre et de la connexion des modes dans les divers attributs d'autre part [89] et enfin de la *nécessité absolue* de cet ordre ; d'un spinozisme aussi aberrant que le leibnizianisme sans Dieu dont nous avions fait l'hypothèse saugrenue, qui se contenterait de ce parallélisme approximatif, selon lequel, *si par hasard* des modes similaires se produisent dans deux séries distinctes, *il est très vraisemblable* que ces deux séries doivent avoir déjà connu antérieurement des séquences de parallélisme au moins partiel, et doivent en connaître d'autres à l'avenir. Il y a plus : c'est que, comme on l'a vu, la superstructure réagit sur l'infrastructure, autrement dit, *notre conduite ne s'explique guère, en général, à partir de la seule considération de l'auto-production immanente de la série.* Bien plutôt, *elle est tributaire de notre projection illusoire au sein du monde virtuel commun.* Ainsi, quoique nous soyons ontologiquement isolés, notre conduite ne s'explique qu'à partir du rapport imaginaire que nous n'avons de cesse d'entretenir avec l'extériorité où nous nous projetons.

118. Oubliant la réalité de la production psychique, nous vivons immergés dans l'inconsistante image de la réalité commune, naturelle, sociale, économique, politique, etc. ; quoique nous restions en vérités enclos dans notre sphère sans porte ni fenêtres, toutes nos perceptions sont immédiatement appliquées sur la carte virtuelle du monde commun — carte qui, au demeurant, n'est pas réellement commune à toutes les séries, mais qui, selon notre modèle du tuilage, comporte un certain degré de recouvrement avec la carte virtuelle de la réalité commune qui se développe dans plusieurs autres séries. La seule continuité du monde virtuel tient à ces recouvrements de proche en proche, par la médiation desquels il y a une transition possible, par dégradés insensibles, de notre monde ambiant à celui de la plupart des autres séries (mais pas nécessairement de toutes, on l'a vu). — Il en ressort que le premier

---

[88] Ainsi ne croyons-nous pas évoluer sur le plan de l'onto-théologie, alors même que nous revendiquons le nom de métaphysique, sinon pour le tout des présentes analyses, du moins pour certaines des parties du système dont elles relèvent.

[89] (À supposer d'ailleurs que cette unité d'un côté et cette identité d'ordre de l'autre ne soient pas purement et simplement la même chose)

degré de la béatitude, bien loin de consister à découvrir en quoi nous convenons avec toutes les autres séries, exigerait que nous déchirions cette carte du monde virtuel, et que nous retrouvions la puissance productrice intérieure qui s'était aliénée dans ces schémas étrangers.

Bibliographie

des principales œuvres citées

A. Badiou, *Deleuze — La clameur de l'être*, Hachette, 1997

Candrakīrti, *Madhyamakāvatāra* : nous avons utilisé l'édition de Sarnath du texte tibétain de l'auto-commentaire (20th Kargyud Relief and Protection Comitee, Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1992 - 93). cf. aussi Driessens, *L'entrée au milieu* (traduction française)

G. Deleuze, *Logique du sens*, Éditions de Minuit, 1969

G. Deleuze / F. Guattari, *L'anti-Œdipe*, Éditions de Minuit, 1972

G. Driessens, *L'entrée au milieu*, Dharma, Anduze, 1985

Béatrice Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Millon, Collection Krisis, 1998

Fr. Jullien, *Figures de l'immanence — Pour une lecture philosophique du Yi king*, Grasset et Fasquelle, biblio essais, 1993

L. de La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi — La Siddhi de Hiuan-tsang*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1928 (T. I) et 1929 (T. II).

P. Magnard (sous la direction de —), *Métaphysique de l'esprit — De la forme à la force*, Vrin, Philologie et Mercure, 1996

Philippe Mengue 1996 — "Les concepts de clinique l'œuvre de Gilles Deleuze" *in* n° 29 des *Papiers du C.I.Ph.*

Hadi Rizk, *La constitution de l'être social — Le statut ontologique du collectif dans La Critique de la raison dialectique*, Éditions Kimé, Paris, 1996

Sa-skya paṇḍita, *Auto-commentaire du Trésor de la science logique (Tshad-ma rigs-pa'i gter gyi rang-'grel)*, Sakya Centre, Dehradun, Inde, 1982 (reproduction de l'édition xylographique de Derge).

Index rerum

A

altérité · 19; 32; 43; 60

D

désir · 23; 39; 41; 42; 48
différence · 19; 55

E

être · 17; 26; 28
être de raison · 30; 33; 36; 56

F

fictif · 21; 22; 23; 26; 28; 30; 49

H

hasard · 34; 44; 69
hétéronome · 21; 23; 26

I

identité · 19; 40; 55; 60; 67 ; 69
Infrastructure · 25; 29; 38; 39; 40; 51; 62; 69

L

langage · 34; 35; 60

M

métaphysique · 67; 68
multiplicité · 19; 37; 41; 55; 59; 66; 67

N

nécessité · 42; 44; 51; 56; 57; 60; 69
nominalisme · 34

P

passions · 24; 26; 38; 39; 53
passivité · 20; 21; 40; 49; 60
politique · 49; 52; 69

S

singulier réel · 30; 33; 55
substance première · 37; 55
substance seconde · 34; 36; 37; 55; 59; 60
substance troisième · 59; 60; 65; 67
substances secondes · 34; 35; 37; 58; 68

T

temps · 17; 26
tuilage · 42; 43; 60; 69

V

virtuel · 43; 49; 50; 59; 61; 63; 68; 69; 70

ATELIER DE TRADUCTION 1997-98 : PREMIÈRE PARTIE :

Le commentaire de 'Ju Mi-pham à La distinction du réel et de la Réalité

Présentation

Durant les deux années précédentes de cet *atelier de traduction*, ainsi que lorsque j'ai parlé de la doctrine de Klong-chen rab-'byams sur la procession de l'esprit à partir de l'Intelligence, nous avons à bien des reprises rencontré l'opposition du réel *(dharma)* et de la Réalité *(dharmatā)*, notions qui semblaient avoir une fonction centrale dans les doctrines du *mahāyāna.*

Il nous était apparu que ces deux concepts, dans leur nature et dans leur relation, n'étaient pas sans affinité avec les concepts de phénomène et d'essence, tels qu'ils sont éclaircis par Hegel à partir dans une reprise de toute la tradition métaphysique occidentale. Cette remarque n'est pas sans incidence, dans la mesure où l'on tend à se représenter la pensée bouddhique comme absolument réfractaire à tout concept d'essence, de substance [90], etc. Il s'agit maintenant, pour éviter des débats mal fondés, d'examiner précisément les textes où ces concepts sont clairement exposés. Cet atelier de traduction en effet a pour objet principal de d'*introduire à la lecture des textes philosophiques en langue tibétaine* ; or la lecture dont il sera question ici n'est pas simplement de l'ordre de la transposition irréfléchie d'une langue dans une autre : nous avons en vue une lecture spécifiquement philosophique, c'est-à-dire patiente, attentive, avertie du fait que l'on n'en finit jamais avec les grands textes classiques et fondateurs, qu'il faut redécouvrir par-delà les présentations scolaires, qui en écrasent le sens et la portée.

Les notions de *dharma* et *dharmatā* constituent l'objet principal d'un petit traité attribué par les Tibétains à Maitreya ou Maitreyanātha, le *Dharmadharmatāvibhāga* ou *Dharmadharmatāvibhaṅga.* Quant à l'auteur, on

---

[90] Auxquels nous avons redonné un statut dans le précédent essai — mais d'une manière qui s'éloigne assez considérablement de ce qui a cours dans la philosophie occidentale. En effet, cet essai sur la production psychique considérait les phénomènes sur le seul plan de ce qu'on pourrait appeler une *physique de l'esprit* ; ici, au contraire, nous n'envisageons plus seulement l'esprit dans le mouvement horizontal de son auto-production immanente, mais aussi et surtout dans un rapport vertical à ce qui le fonde, "premières causes et premiers principes", essence qui est à sa manière "immobile et séparée". On pourrait à cet égard, en réponse et en hommage à l'enseignement de M. P. Magnard, parler d'une *métaphysique de l'esprit.* Au demeurant, le vrai lieu de la métaphysique,selon nous, n'est pas du côté des seuls principes, de la seule "essence" *(dharmatā)*, mais au point d'articulation du phénomène *(dharma)* et de l'essence, ou encore dans une pensée de l'essence sous une forme telle qu'elle ne s'oppose plus au phénomène mais le récapitule en soi, de sorte que l'opposition est surmontée.

en est encore à discuter de son historicité, quoique la question n'ait peut-être guère d'intérêt ; selon la *Vie de Vasubandhu par Paramārtha*, dont W. Rahula tire ses informations dans l'introduction de sa traduction de l'*Abhidharma-samuccaya* d'Asaṅga, ce Maitreya est bien le *bodhisattva* dont il est souvent question dans les *sūtra* du grand véhicule, le futur *buddha*. C'est bien en tout cas de cette manière qu'il est considéré par le commentateur tibétain relativement moderne dont nous allons suivre les explications.

En tout état de cause, s'il faut bien rattacher ces traités de Maitreya à l'œuvre d'Asaṅga, qui est censé en avoir reçu la révélation et en avoir produit les premiers commentaires, il faut en placer du moins l'apparition "au IVème S. ap. J.C. dans l'Inde du Nord-Ouest" (W. Rahula). Les cinq traités que les tibétains lui attribuent semblent présenter une certaine unité générale de pensée (il en a été question dans les années précédentes) ; le seul élément interne qui pourrait faire douter de leur attribution à un seul auteur étant la reprise d'un traité à l'autre des mêmes thèmes, présentés sans contradiction mais avec une certaine variation. Cependant, s'il fallait en tirer argument, on devrait aussi bien supposer qu'il y aurait eu par exemple plusieurs Klong-chen rab-'byams, étant donné que le même caractère se retrouve dans son œuvre.

Quant au commentateur, il faut dire quelques mots de la biographie de 'Jam-mgon 'Ju Mi-pham rnam-rgyal rgya-mtsho, dans la mesure où elle jette une certaine lumière sur l'œuvre que nous allons étudier. J'ai consulté trois sources :

Gangs-ri'i khrod kyi smra-ba'i seng-ge gcig-pu 'Jam-mgon Mi-pham rGya-mtsho'i rnam-thar snying-por bsdud-pa dang gsung-rab kyi dkar-chags snga-'gyur bstan-pa'i mdzes-rgyan, *Œuvres complètes* (éd. mKhyen-brtse.) vol. VIII pp. 621-731

Une brève biographie ajoutée en introduction à l'édition du Tshad-ma rnam-'grel gyi gzhung gsal-por bshad-pa Legs-bshad snang-ba'i gter du C.I.H.T.S. de Sarnath. Il ne s'agit guère que d'une paraphrase légèrement abrégée de la précédente.

L'édition du mKhas 'jug de notre auteur publiée par le monastère de dPal-yul (éditions *sNga-'gyur rnying-ma dPal-yul mchog-sprul* du monastère de Pad-nor Rin-po-che) à Mysore comporte également une courte histoire de sa vie et une table de ses œuvres. Tout porte à croire qu'il s'agit également d'un résumé de la première.

Ces biographies obéissent à tous les schémas de l'hagiographie tibétaine, et quel que soit leur charme, on n'y trouve que peu de détails pertinents quant à la formation philosophique de Mi-pham. Il semble que l'enseignement de rDza dpal-sprul rin-po-che O-rgyan chos kyi dbang-po (1808-1887), dont il reçut l'explication du Chapitre IX du *Bodhicaryāvatāra*, fut pour notre auteur une véritable révélation. Mais on ne saurait dire que ce maître l'ait formé, puisque le *rnam-thar* dit qu'après cinq jours de cet enseignement il avait compris tous les points essentiels des vues des diverses écoles du *madhyamaka*. De la même manière, l'ensemble de ses études auprès de nombreux maîtres — mKhyen-brtse'i dbang-po, Kong-sprul Blo-gros mtha-yas, le fameux maître *Sa-skya-pa* Blo-gter dbang-po, et d'autres moins célèbres comme le rDzogs-chen mkhan-chen Padmavajra, 'Bum-gsar dge-bshes Ngag-dbang 'byung-gnas, 'Ju-dpon 'Jigs-med rdo-rje, Ser-shul dge-bshes lha-ram-pa et ainsi de suite — est présenté comme éveillant simplement en lui la réminiscence d'un savoir antérieurement acquis.

Les esprits sceptiques y verront l'expression dans les formes propres à la culture tibétaine d'un émerveillement devant une intelligence extraordinai- - rement puissante et rapide. Quoi qu'il en soit, cela ne nous éclaire qu'assez peu sur les influences qu'il a pu recevoir, puisqu'il apparaît dans ces biographies comme un personnage qui tire toute ses compréhension de son propre fonds, comprenant parfaitement un texte aussi difficile que le *Madhyamakāvatāra* par exemple en l'entendant simplement lire une fois...

mKhyen-brtse'i dbang-po l'incita à composer des traités qui expriment le point de vue philsophique propre à l'école *rNying-ma* (ancienne) du bouddhisme tibétain. Mais la figure de Mi-pham comme auteur purement *rNying-ma-pa* a sans aucun doute quelque chose de fictif, et ne correspond nullement au caractère délibérément éclectique du personnage et de son milieu. Il est beaucoup plus intéressant d'y voir un génie indépendant, certes essentiellement rattaché à la tradition *rNying-ma*, dont il ne craint pas de revendiquer la spécificité, mais qui a laissé libre cours à sa réflexion lorsqu'il s'agissait de combler des lacunes [91] de cette tradition conformément à son esprit général. En tout état de cause, l'histoire de la philosophie au Tibet est encore trop loin d'être débrouillée pour que l'on puisse distinguer plus finement la pensée de Mi-pham de celle de Go-rams-pa bSod-nams sen-ge [92] en

---

[91] Une comparaison détaillée du *dKar-chag rin-po-che'i mdzod-khang* (catalogue de l'œuvre de Klong-chen rab-'byams attribué à l'auteur lui-même) avec la table des écrits de 'Ju Mi-pham suggère que Mi-pham a pu avoir l'intention de remplacer méthodiquement les traités perdus de Klong-chen rab-'byams, afin de compléter son œuvre conservée.

[92] Sur la biographie de cet auteur, voir le troisième de nos essais contenus dans le n°33 des *Papiers du*

ce qui concerne l'interprétation du sens général du *mahāyāna* ; c'est en pensant à l'affinité, sinon à l'identité parfaite, des deux systèmes, que nous partagerons l'année en deux, consacrant la première moitié à la lecture d'une œuvre de Mi-pham, avant de revenir à la *Distinction des vues* de Go-rams-pa.

Les pages qui suivent ne prétendent pas contenir un commentaire suffisant des premières pages de la glose de 'Ju Mi-pham au *Dharma-dharmatā-vibhāga.* On y trouvera surtout l'édition romanisée du texte tibétain avec une traduction française ligne à ligne, accompagnée par endroits de quelques éclaircissements (résumant les explications présentées oralement lors du séminaire), soit dans le corps du texte, soit le plus souvent sous forme de notes infrapaginales. Dans l'édition et dans la traduction, le texte attribué à Maitreya, que 'Ju Mi-pham cite presque intégralement, apparaîtra en caractères gras.

Traduction du commentaire de 'Ju Mi-pham à La distinction du réel et de la Réalité

/ Chos dang chos-nyid rnam-par 'byed-pa'i tshig le'ur byas-pa'i 'grel-pa ye-shes snang-ba rnam-'byed bzhugs /

La parfaite distinction de la vision de connaissance principielle,

commentaire des Stances de la parfaite distinction du réel et de la réalité

[Préface]

<610> */ rNam-par mi-rtog ye-shes rdo-rje yis /*
Le *vajra* de [votre] connaissance principielle nullement fictionnante

/ gZung 'dzin ri-bo rab-tu bcom mdzad-pas /
Ayant pulvérisé la montagne [de la structure] préhensible - préhensile,

/ bSam gyis mi khyab ye-shes sku brnyed-pa /
Vous avez obtenu le corps de connaissance principielle qui outrepasse [la portée de] la pensée :

/ sTon mchog thub-pa de la phyag 'tshal lo /
Précepteur suprême, anachorète [Śākyamuni, je vous adresse] mon hommage !

/ Gang gi zab cing rgya-che'i chos kyi mdzod /
Détenteur du trésor de tout *dharma* profond et vaste,

/ 'Dzin mdzad rgyal-ba'i sras-po 'Jam-pa'i-dbyangs /
Fils du vainqueur, Mañjuśrī,

/ rGyal-tshab bcu'i dbang-phyug ma pham-pa'i /
[Et vous,] invincible [93] [Maitreya], prince des dix héritiers [régents] du Vainqueur,

/ Zhabs sen nor-bu gtsug gi rgyan du bsten /
Je vous honore *(bsten)* [en faisant] de vos pieds de joyau [94] mon diadème.

/ Gang 'dir theg-pa chen-po'i chos kyi mdzod /
/ Kun gyi nang na snying-por gyur-pa yi /
/ rNam-par mi-rtog ye-shes zab-mo'i don /
/ gSal-mdzad bstan-bcos chen-po'i rnam-bshad bya /

L'essence de tous les trésors
Du *dharma* du grand véhicule
[Est] le sens profond de la connaissance principielle nullement fictionnante ;
Nous allons exposer le grand traité qui [en] éclaircit [la nature].

/ De yang rgyal-ba'i sras-po 'phags-pa Thogs-med kyis mi lo bcu-gnyis su rje-btsun byams-pa bsgrub-pa'i mthar zhal mngon-sum du bstan nas dGa'-ldan lha'i gnas su khrid...

Après que le fils des vainqueurs, le sublime [95] Asaṅga, eut pratiqué durant douze années humaines [le culte du] vénérable Maitreya, celui-ci lui révéla sa Face et le mena dans les demeures divines de Tuṣita... [96]

<611> *... / rnam-par shes-pa'i tshogs brgyad dang / / bdag-med don gyi rnam gnyis-por / / theg-chen mtha'-dag bsdus-pa yin /*

"...Les huit groupes de consciences [d'une part] [97]

---

[93] *Ma-pham*, skt. Ajita, épithète de Maitreya.
[94] Litt. "du joyau [que sont] les ongles [de vos] pieds". Cette phrase signifie simplement que l'auteur du commentaire imagine respectueusement Maitreya au-dessus de sa tête dans le ciel.
[95] *ārya*, tib. *'phags-pa*
[96] Ici, le texte est manifestement lacunaire dans l'édition que nous suivons. Il semble qu'une page manque, qui devait contenir la suite du récit de la révélation des *Cinq dharma de Maitreya* à Asaṅga. Nous y remédierons s'il est possible de trouver une autre édition du même texte.
[97] Sur les huit consciences en général, on se reportera au texte du séminaire sur l'auto-production circulaire de l'esprit. Il est visible qu'ici cet intitulé constitue une allusion au *vijñānavāda* en général, tandis que le vers suivant, sur la double inipséité, s'applique plus particulièrement au *madhyamaka*. Ce n'est pas dire qu'il n'y ait pas une doctrine de la double inipséité (des personnes et des choses) dans l'idéalisme bouddhique sous sa forme classique ; c'est bien plutôt que l'auteur, comme on le verra plus clairement dans la suite, considère que si l'on doit se conformer au *vijñānavāda* en ce qui concerne l'exposé de la réalité superficielle, selon lui c'est en revanche dans le *madhyamaka* qu'il faut chercher la voie d'accès à la réalité absolue (quoique la clef ultime de toutes les doctrines ne se trouve, en définitive,

Et le sens de l'inipséité [d'autre part]
Contiennent en abrégé *(bsdus-pa)* le tout *(mtha'-dag)* du *mahāyāna*."

zhes chos-skad 'di dag theg-chen mtha'-dag spyi-sdom du gsungs-pa dang /

[Ainsi] ces discours de religion *(chos-skad)* [de Maitreya] sont-ils dits être l'épitomé de l'ensemble du grand véhicule,

Yum gyi dgongs-pa gsal-bar byed-pa'i mDo byams zhus na yang ngo-bo-nyid gsum gyi chos-skad 'di dag bstan-pa sogs kyis dngos su gsal la /

et il est manifestement clair *(dngos su gsal)* que dans le *Sūtra requis par Maitre[ya] pour élucider l'Idée de la prajñāpāramitā*, les concepts *(chos-skad)* relatifs à la triple quiddité sont exposés, etc.

Sems-tsam-pa'i 'dod-gzhung bzhin gnyis-stong gi shes-pa bden-grub tu mi 'dod 'os med kyi tshig zin dang rigs-pa gang yang mi snang-bas na /

Dès lors qu'à l'encontre des livres [où sont présentés] les opinions des idéalistes, [ces traités de Maitreya] ne professent aucunement que la conscience exempte des deux [pôles sujet et objet] soit établie comme réelle, [et ne contiennent] point d'attachement littéraliste ni de raisonnements irrecevables,

phyogs su ma lhung-par theg-pa spyi yi dgongs 'grel du bshad-pa la nyes-pa ci yang med-par zad gzhung gi bab de-ltar gnas-pas na /

ils ne tombent pas dans une orientation unilatérale [98] ; il n'y a [donc] tout bonnement aucun inconvénient à les présenter comme des exégèses de la pensée commune [qui fait le fond] de [tous les] véhicules. Si l'on s'en tient à une telle *interprétation du sens ultime (? bab)* des Écritures,

dBus mtha' rnam 'byed 'di theg-pa gsum gyi la brgya che-ba'i rnam-bzhag ston-pa'i gzhung dang /

---

que dans le *rdzogs-chen*, comme on l'a entrevu dans la première année de ce séminaire — reprise dans le n°33 des *Papiers* — et comme on le verra mieux dans les analyses qui seront proposées dans les prochaines années).

[98] Une "orientation unilatérale", ce serait ce réalisme résiduel dont le *vijñānavāda* est entaché selon les doxographes tibétains, pour qui cette doctrine, si elle nie l'existence réelle des deux pôles sujet et objet de l'expérience, n'en affirmerait pas moins la réalité de l'esprit, entendu comme processus psychique relevant de la catégorie de l'hétéronome *(gzhan-dbang)*. Nous avons déjà vu par ailleurs à quel point cette interprétation du système d'Asaṅga et Vasubandhu est elle-même on ne peut plus orientée et unilatérale ; elle a vocation à subordonner l'idéalisme au *madhyamaka*, et à ce titre elle nous semble peu fondée.

alors *La distinction du milieu et des extrêmes* [s'avère être] le traité *(gzhung)* qui présente un ample exposé des grandes lignes *(la brgya)* des trois véhicules [99],

Chos-nyid rnam 'byed 'di bden gnyis zung-'jug dbu-ma rnal-'byor spyod-pa'i tshul dang mthun-par / zab-mo'i mdo sde kun gyi brjod-bya'i snying-po rnam-par mi-rtog-pa'i ye-shes gtan la 'beb-pa'i gzhung yin la /

tandis que *La distinction du réel et de la Réalité* est le traité qui, en accord avec la tendance *madhyamaka yogācāra* [100], [laquelle sait] conjoindre les deux réalités, tire au clair [la nature de] la connaissance principielle nullement fictionnante, sujet le plus essentiel de tous les profonds *sūtra.*

de'i phyir shin-tu zab-pas na 'di dang rGyud-bla gnyis bka'-rgya-ma'i tshul gyis rGya-gar du'ang phyis su dpe-rgyun ma byung-ba'i tshe /

C'est en ce sens que [*La distinction du réel et de la Réalité*] est d'une extrême profondeur, et que du fait que ce [traité] et l'*Uttara-tantra* [101] étaient sous le sceau du secret, il y eut un temps où en Inde s'interrompit la continuité textuelle [102].

mnga'-bdag Mai-tri-pas mchos-rten zhig gi ser-ka nas 'od byung-ba gzigs-pa de nas Chos-nyid rnam 'byed dang rGyud bla-ma gnyis kyi dpe phyung ste slar 'phel-ba yin pas /

C'est alors que le puissant [adepte] Maitrīpa, ayant vu une lumière sourdre des fissures [103] d'un *stūpa*, en retira les [deux] volumes de *La distinction du réel et de la Réalité* et de l'*Uttara-tantra* ; à la suite de quoi [ces textes] se diffusèrent à nouveau [104].

---

[99] Celui des auditeurs *(nyan-thos)*, des Éveillés individuels *(rang sangs-rgyas)*, formant ensemble le petit véhicule *(theg dman)*, et le grand véhicule *(theg-pa chen-po)*. 'Ju Mi-pham a également composé un excellent commentaire de ce texte, intitulé *dBus dang mtha' rnam-par 'byed-pa'i bstan-bcos kyi 'grel-pa 'Od zer phreng-ba*, qui se trouve pp. 659-783 du même vol. IV des *Œuvres complètes.*

[100] La sympathie de notre auteur pour ce courant du *madhyamaka* s'illustre principalement dans son grand commentaire du *Madhyamakālaṅkāra* de Śāntarakṣita. Ce célèbre écrit de 'Ju Mi-pham, intitulé *dBu-ma rgyan gyi rnam-bshad 'Jam-dbyangs bla-ma dgyes-pa'i zhal-lung*, occupe le vol. XIII des *Œuvres complètes.*

[101] Le *Ratnagotravibhāga*, que notre auteur a également commenté en détail, éd. cit., vol. IV pp. 349 - 561. Ce commentaire n'a apparemment pas été rédigé par 'Ju Mi-pham lui-même, mais par l'un de ses disciples, soit à partir de l'enseignement oral de notre auteur, soit à partir de ses notes marginales dans son édition de travail du *rGyud bla-ma.*

[102] Comprendre que la très grande rareté des manuscrits les avait rendus inaccessibles aux copistes et qu'ainsi ils tendaient à disparaître.

[103] Peur-être s'agit-il simplement de petites ouvertures (tib. *ser-ka*).

[104] On trouve le même récit dans le *Deb-ther sngon-po* ; cf. *Blue Annals*, pp. 347 et 349. Un argument intéressant est cité à l'appui : "d'une manière générale, il est vraisemblable que le vénérable Maitrīpa ait retrouvé ces deux textes fondamentaux de la doctrine de Maitreya, car l'*Abhisamayālaṃkāra-āloka* et autres citent abondamment le *Madhyāntavibhaṅga* et le *Sūtrālaṃkāra*, mais ne contiennent aucune citation

Zha-ma lo-tsā-ba Seng-ge rgyal-mtshan gyis Chos- <612> *nyid rnam 'byed kyi dpe 'di 'gyur zhus mdzad-pa'i tshe /*

Quand [le traducteur] Zha-ma lot-tsā-ba Seng-ge rgyal-mtshan [105] fit la correction de ce volume de [traduction tibétaine de] *La distinction du réel et de la Réalité,*

Paṇḍitas shog ldeb re re bzhin gnang nas 'di chud ma zos-par gyis / dpe bka' dam-pas rgyun dkon phyir 'di med song na rje-btsun Byams-pa 'Dzam-bu gling du sku mya-ngan las 'das-pa yin no / / zhes gtsigs su mdzad-par gsungs-pa ltar /

le *paṇḍita* [Mahājana, avec qui il travaillait,] ayant [constaté] la fidélité page par page [de la version tibétaine à l'original sanskrit], lui dit en vers : "ne laisse pas perdre ceci ! Ce livre étant saint *(dpe bka' dam-pas)*, il [est] peu diffusé ; si cette [traduction tibétaine] disparaissait, ce serait le trépas du vénérable Maitreya en ce monde !"

lta-ba'i nges-gsang ston-pa'i zab don yin-pas theg-pa chen-po-pa kun gyis lta-ba 'di-ltar rtogs dgos-pas dbu sems su yi lugs su bkral kyang mi rung ba med mod /

---

de ces deux *śāstra* postérieurs." (op. cit. p. 349). Du point de vue de la critique historique moderne, cela porterait plutôt à supposer plus tardive la composition dú *Ratnagotra* et du *Dharma-dharmatā-vibhaṅga*. Cela dit, et en laissant de côté le premier de ces deux textes, dont la doctrine et la forme présentent en effet quelques particularités, la *Distinction du réel et de la réalité* présente, du moins autant que la traduction tibétaine permette d'en juger, une très grande proximité au moins avec la *Distinction du milieu et des extrêmes*. Que l'auteur soit ou non le même, il est clair en tout cas, du moins en première approche, que l'inspiration est bien la même.

[105] On trouve un Zha-ma Seng-ge rgyal-mtshan dans les *Blue Annals*, au Livre VI, où il est question de l'origine des lignées d'enseignement philosophique au Tibet, p. 329 de la traduction Roerich. Il aurait été abbé de gSang-phu (monastère bKa'-dam-pa) à peu près 133 ans après l'entrée dans les mêmes fonctions de 'Jam-dbyangs Śākya gzhon-nu, laquelle est située par 'Gos lo-tsa-ba en 1326. Le compte n'est qu'à peu près exact, comme l'auteur l'indique lui-même un peu plus haut, *"for some of the abbots had occupied the chair concurrently"*. En tout état de cause, cela nous amène vers 1459 ; comme il est censé avoir exercé cette fonction pendant dix-huit-ans, et que l'on peut supposer que c'est son décès qui y a mis un terme, on pourrait proposer comme date de sa mort à peu près 1477. On ne trouve pas trace de l'histoire rapportée par Mi-pham dans les passages consacrés à ce personnage. Au demeurant, il ne s'agit apparemment pas de la première traduction tibétaine du traité *De la distinction du réel et de la réalité*, qui est beaucoup plus ancienne. Il semble que ce soit un certain bTsan Kha-bo-che (né en 1021, op. cit. p. 347) qui ait rapporté au Tibet les *Cinq traités de Maitreya* ; le texte des *Blue Annals* donne à penser que le texte avait déjà été traduit par un certain gZu dGa'-ba'i rdo-rje, vivant au Cachemire auprès du maître Sañjana ; c'est ce traducteur qui aurait instruit bsTan Kha-bo-che dans les doctrines de Maitreya à la fin des années 1070. Le colophon de la version tibétaine du traité l'attribue au travail conjoint de Zha-ma lo-tsā-ba Seng-ge rgyal-mtshan et du *paṇḍita* Cachemirien Mahājana. Même à supposer qu'il s'agisse de la correction d'une traduction antérieure, on peut se demander s'il est possible qu'elle soit aussi tardive ; à supposer même qu'il y eût encore des savants bouddhistes au Cachemire au XVème siècle, cette traduction n'aurait guère pu être incorporée dans le *bsTan-'gyur*, son compilateur, Bu-ston rin-chen 'grub, étant décédé en 1364. — On trouve un Mahājana (Mi-chen-po) dans la liste des maîtres principaux d'Atīśa (op. cit. p. 243) ; ce qui nous ramène à la fin du Xème ou au début du XIème siècle.Il y a aussi un Mahājana qui pourrait être cachemirien, associé au travail de traduction de textes de *vināya*, op. cit. p. 87, mais sans indication permettant de hasarder une datation.

Comme [ce traité] relève *(yin)* du sens profond où s'exprime la vue certaine et secrète, tout les partisans du grand véhicule doivent s'y conformer dans leur compréhension doctrinale. De ce fait, il n'est pas impossible de solliciter [le texte] dans le sens de l'une quelconque des tendances du *madhyamaka* ou du *vijñānavāda.*

dper na Sher-phyin gyi mdo-sde la dbu sems kyi slob-dpon rnams kyis so-so rang-rang gi bzhes-gzhung du bkral kyang gzhung de'i dgongs-pa mthar-thug dbu-mar gnas-pa ltar /

Il en va comme des *sūtra* de la *Prajñāpātramitā* que les maîtres *madhyamika* et *vijñānavādin* ont interprêté chacun dans le sens de ce qu'il professait, quoique la pensée ultime de ces textes canoniques se trouve [du côté] du *madhyamaka.*

gzhung 'di yang sems-tsam gyi ltar ston-pa'i bstan-bcos su bzhed mkhan yang / rang blo'i rtsal dang sbyar te de-ltar bshad kyang 'gal-ba med la/

Le présent traité a également a été commenté par des [auteurs] qui [le] considéraient comme un livre présentant le point de vue des idéalistes, qui y ont appliqué la puissance de leur entendement [106], [et cela] sans contradiction.

'On kyang don du gzhung 'dis theg-pa chen-po'i zab-don mthar-thug-pa rnam-par mi-rtog-pa'i ye-shes nyid ci-lta-bu yin-pa gsal-bar ston-pas na /

Cependant, dans la mesure où ce texte présente clairement la connaissance principielle non fictionnante telle qu'elle est, sens profond et ultime du grand véhicule,

zab-mo'i mdo-sde mtha'-dag gi spyi-'grel du 'gro zhing /

il se place parmi les commentaires généraux de tous les *sūtra* profonds.

kun-rdzob chos-can gyi 'dod-tshul sems-tsam dang mthun la /

Ainsi, il s'accorde avec le *cittamātra* [pour ce qui est de] la conception du réel *(chos-can)* phénoménal,

---

[106] La tournure tibétaine *rang blo'i rtsal sbyar* est un peu difficile à restituer en français, mais l'idée est claire. Il s'agit de dire que les interprètes *vijñānavādin*, qui ont mesuré la teneur du traité à la porté de leur esprit, n'en ont certes pas atteint le fond, mais que leurs gloses, pour n'être pas indépassables, n'en sont pas moins justes dans leurs limites propres (l'idéalisme figure toujours pour Mi-pham comme un moment à la fois dépassé et conservé du système complet du *mahāyāna*).

don-dam chos-nyid kyi 'dod-tshul dbu-ma dang mthun-pas mthar-thug gi dgongs-pa dbu-mar gnas shing dbu sems zung-'jug gi tshul gyis theg-pa chen-po'i lta-ba'i gnad ston-pa'i tshul du go zhing bstan na bstan-bcos chen-po'i dgongs-pa gting <613> *phyin-par bshad-par 'gyur ro /*

et il est conforme au *madhyamaka* [dans sa] conception de la Réalité absolue. De la sorte, son Idée ultime appartient au *madhyamaka.* On expliquera [donc] en profondeur la pensée de [ce] grand traité quand on l'aura comprise et qu'on l'enseignera à la manière de ceux qui exposent les points-clefs de la vue du *mahāyāna* en conjoignant *madhyamaka* et *cittamātra* [107].

/ De-lta-bu'i bstan-bcos chen-po 'di 'chad-pa la / mtshan don / 'gyur phyag / / gzhung don / mjug don bzhi /

Il y a quatre [points] dans dans l'explication d'un tel traité : (i) sens du titre, (ii) hommage du traducteur, (iii) sens du texte, et (iv) conclusion.

Dang-po / rGya-gar skad du dharma / Bod skad du chos /

I. [Sens du titre]

[L'expression] *dharma* dans la langue de l'Inde [correspond à] *chos* dans l'idiome tibétain [et à "réel" en français] ;

de bzhin du sbyar te dharmatā chos-nyid /

de même *dharmatā* [est rendu par] *chos-nyid* [c'est-à-dire "Réalité"] ;

vibhaṅga / rnam-par 'byed-pa /

[à] *vibhaṅga* [correspond] *rnam-par 'byed-pa* [qui signifie : "distinction complète"] ;

kārikā tshig le'ur byas-pa zhes-pa ste /

[et à] *kārikā*, [l'expression] *tshig le'ur byas-pa*, [que l'on peut traduire en français par : "stances"].

---

[107] C'est un thème constant de l'œuvre de Mi-pham : dépasser spéculativement l'opposition du phénomène *(dharma)* et de l'essence *(dharmatā)* en conjoignant l'approche de l'idéalisme bouddhique *(vijñānavāda)* et de la voie médiane *(madhyamaka)*, selon une approche où il apparaît que le couronnement des doctrines bouddhiques se trouve exposé dans la pensée de la Grande Complétude *(rdzogs-chen)* des *rNying-ma-pa.*

chos-can 'khor-ba dang chos-nyid mya-ngan las 'das-pa'i rang-bzhin ji-lta-bu yin-pa ma nor-bar ston cing rnam-par 'byed-pa'i mtshan de skad du bstan-pa'o /

Ce titre montre [donc que le traité va] distinguer parfaitement la nature du réel — le *saṃsāra* — de [celle] de la Réalité — le *nirvāṇa* —, [l'une et l'autre nature y étant] présentées telles qu'elles sont et sans erreur.

/ gNyis-pa

II. [Hommage du traducteur].

'gro-ba thams-cad kyi ***mgon-po*** *nyid du gyur-pa /*

C'est ***à*** celui qui se fait le ***protecteur*** de tous les migrants,

byams-pa *chen-po dang ldan-pa'i yon-tan gyi sgo nas*

et qui par en raison des qualités de grand amour dont il est doté

byang-chub sems-spa'i gnas-skabs nas sangs-rgyas kyi bar du Byams-pa zhes-pa'i mtshan gyi grags-pa mi 'dor-ba

aura été connu sous le nom de ***Maitreya*** depuis le moment où [il a accédé à l'état de] *bodhisattva* jusqu'à l'Éveil, sans [jamais] déposer [ce nom ni les qualités qui lui valent de le porter],

skye-ba gcig gis thogs-pa'i byang-chub sems-dpa' chen-po da-lta dGa'-ldan na bzhugs-pa gzhung 'di nyid mdzad-pa-po de ***la***

ce *bodhisattva mahāsattva* qui n'est plus séparé [de l'Éveil] que par une [seule] existence [108], qui maintenant demeure à Tuṣita, et qui est l'auteur de ce texte, [c'est à Maitreya, donc],

lo-tsā-ba bdag gis 'gyur mdzad-pa'i thog-mar sgo gsum gus-pa chen-pos ***phyag 'tshal lo*** *zhes brjod-par mdzad-pa yin no /*

que moi, le traducteur *(lo-tsā-ba)*, au commencement de mon travail de traduction, avec grand respect, ***j'adresse l'hommage*** de [mon] triple portail [109].

---

[108] C'est-à-dire qu'il sera *buddha* dans sa prochaîne vie, sitôt descendu du champ pur de Tuṣita, d'une manière supposée similaire à celle qui est décrite dans le cas de son prédécesseur, le Buddha de notre ère.
[109] Corps, parole et esprit.

/ gSum-pa la / bstan-bcos rtsom-pa la 'jug-pa'i yan-lag dang / brtsam-bya bstan-bcos kyi lus dngos gnyis las /

III. [Sens du texte]

[Ce chapitre comporte] deux [sections]: (A) la section [consacrée à] l'introduction au traité, et (B) le corps proprement dit du traité composé.

(A) Introduction au traité

Dang-po la tshigs-su bcad-pa gcig ste /

[Cette] première [section] comporte une stance :

***shes nas gang zhig yongs su spang-par bya**-ba 'khor-ba nyid yin zhing /*

"[Il y a d'une part] **ce qui, ayant été connu, doit être absolument délaissé**, autrement dit le *saṃsāra*,

*de las **gzhan** du gyur-ba **'ga' zhig ni mngon-sum nyid du bya**-ba yin te gang zhe na mya-* <614> *ngan las 'das-pa'o /*

[et, d'autre part, ce] **quelque chose** qui en **diffère**, et **qui doit être révélé**, à savoir le *nirvāṇa*.

*/ **Des na** skyes-bu rnams kyis shes shing spang blang du bya-ba'i dngos-po ni 'di tsam du zad-pas na*

Ainsi, les choses *(dngos-po)* qui doivent être connues, bannies ou assumées par les êtres se ramènent à ces [deux] seuls [termes].

'khor 'das[110] ***de dag** gi **mthsan-nyid** ji-lta-bu yin-pa phyin-ci ma log-pa'i tshul gyis rnam-pa'i **dbye-ba byed-par 'dod nas** 'phags-pa Byams-pa bdag gis **bstan-bcos** chen-po **'di** shes-rab dang snying-rje chen-pos **brtsams so** / / zhes gsungs so /*

Ayant donc **l'intention d'accomplir**, d'une manière qui ne soit point au rebours [de la réalité], **la distinction** des caractéristiques **de ces** [deux termes], *saṃsāra* et *nirvāṇa*, tels qu'ils sont, moi, Ārya Maitreya, **j'ai composé** avec discernement et compassion **ce** grand **traité**" — est-il dit.

---

[110] *'dis* dans l'édition que nous utilisons. Nous corrigeons cette graphie évidemment fautive.

/ gNyis-pa la / mdor-bstan-pa dang / rgyas-par bshad-pa dang / mthson-pa'i dpes mjug bsdus gsum /

(B) Le corps proprement dit du traité composé

[Cette] deuxième [partie du chapitre comporte] trois [paragraphes] : (a) exposé abrégé ; (b) explication développée; et (c) résumé concluant [le propos] au moyen d'exemples illustratifs.

sNang-ba la / ngo-bo ngos bzung / de'i mtshan-nyid so-sor bshad / de dag grub-pa'i tshul / de gnyis gcig tha-dad brtag-pa bzhi /

(a) Exposé abrégé

Dang-po / gsung-rab kyi brjod-bya ***'di dag thams-cad mdor-bsdu na rnam-pa gnyis su shes****-par* ***bya ste*** *gang zhe na /*

Tout d'abord, **si l'on résume tous ces** thèmes traités dans l'Écriture, **il est à savoir** [qu'ils se ramènent] **à deux aspects**. Quels sont-ils ?

chos dang de bzhin *tu /* ***chos-nyid*** *zhes-bya-ba 'di gnyis yin la /*

Ce sont ce qu'on appelle **le réel** d'une part **et de même la Réalité** d'autre part.

de gnyis ***kyis*** *shes-bya'i gnas* ***thams-cad bsdus-pa nyid*** *yin-pa'i* ***phyir*** *'di gnyis legs-par gtan la phab na gsung-rab kyi brjod-bya mtha'-dag la ma rmongs-par 'gyur* ***ro /***

Par ces deux [catégories] **se trouvent résumés tous** les points à connaître ; **de ce fait**, si ces deux [aspects] ont été bien tirés au clair, il ne subsitera pas d'obscurité dans le tout des sujets [traités par] l'Écriture.

/ de la *skabs 'dir* ***chos kyis*** [111] *rab-tu* ***phye-ba ni*** *gzung-'dzin gnyis su snang-ba-can gyi* ***'khor-ba yin te /***

Or en ce qui concerne maintenant **le** [premier] **terme de la dichotomie,** [à savoir] **le réel, il s'agit du *saṃsāra*** caractérisé par l'apparence duelle du préhensible et du préhensile [112].

---

[111] Telle est la leçon présentée par l'édition que nous suivons. Mais elle nous paraît curieuse et nous traduisons en supposant *chos kyi* (génitif) plutôt que *chos kyis* (ergatif-instrumental). La suite du texte nous conforte dans ce choix : on y lit en effet *chos-nyid kyi rab-tu phye-ba.*

[112] La dualité objet-sujet. On voit que l'on se situe ici dans un contexte idéaliste. Cependant, il serait naïf de croire que la suppression de la polarité préhensible-préhensile puisse laisser subsister une

thar-pa dang rnam-mkhyen 'dod-pa rnams kyis 'khrul-pa'i snang-tshul gang gi rang bzhin shes-par bya-ba dang spang-bar bya-ba'i gzhi 'gyur-ba'i chos rnams 'di tsam du zad-pa'i phyir ro /

Les réalités *(chos)* constituant la base de ce qui est à connaître [113] et de ce qui est à délaisser [114] pour ceux qui aspirent à la libération [115] et à l'omniscience [116], nature de tout le mode-d'apparition illusoire, se ramènent à cela seul [117].

/ ***Chos-nyid kyi rab-tu phye-ba*** *ni* ***theg-pa gsum gyi mya-***
<615> ***ngan las 'das-pa*** *yin te /*

Le [second] **terme de la dichotomie, la Réalité,** est **le *nirvāṇa* des trois véhicules** [118].

ji-ltar snang-ba'i 'khor-ba 'di la gang-zag gi bdag dang / chos su grub-pa'i ngo-bo-nyid med-par mthong-ba'i stobs kyis gnas yongs su gyur-ba'i mya-ngan-'das thob-pa ni gnas-tshul la yang-dag-par zhugs-pas gnas-snang mi-mthun-pa med-pa'i phyir yang-dag-par shes-par bya-ba dang mngon du bya-ba ni 'di tsam du zad-pa'o /

Dans le *saṃsāra*, de quelque manière qu'il se manifeste, il n'existe [rien de tel qu'] une ipséité des *personnes*, ou une nature établie comme *chose*. Par la puissance de la perception [119] [de cette double inipséité [120]], on obtient le *nirvāṇa*, parfaite transfiguration [121] . À cet égard *(ni)*, pour qui a adéquatement

---

appréhension réaliste quelconque, comme le prétendent les auteurs tibétains qui veulent à tout prix qu'il y ait une supériorité du *madhyamaka* sur le *vijñānavāda*. S. Anacker, dans son excellent livre, *Seven Works of Vasubandhu*, souligne l'impossibilité d'assigner une différence entre la voie moyenne ou la vacuité de Nāgārjuna et celle qu'enseigne Vasubandhu (op. cit. pp. 193 sqq.). D'autre part, le premier chapitre du *sGyu-ma ngal-gso* de Klong-chen rab-'byams, auteur qui n'est pas censé être *vijñānavādin*, explique assez précisément comment la suspension de l'un quelconque des deux pôles corrélatifs n'entraîne pas seulement l'abolition de l'autre, mais aussi l'accès direct à la connaissance principielle parfaite. En ce sens, il faudrait dire du moins que la critique du dualisme telle qu'elle s'accomplit dans l'idéalisme bouddhique aboutit en pratique au même point que les discours du *madhyamaka*, et d'une manière non moins directe.

[113] Première des quatre nobles vérités : le fait de la souffrance. Il faut d'abord prendre conscience de ce qu'est le *saṃsāra* avec son mode de manifestation duel.

[114] Deuxième des quatre nobles vérités : l'origine de la souffrance. Ayant reconnu la nature pénible du *saṃsāra*, il faut bannir la cause de la souffrance, qui est l'égarement suivi des passions dont il détermine l'apparition.

[115] Le *nirvāṇa* du petit véhicule.

[116] L'Éveil du grand véhicule.

[117] L'analyse du réel — le *saṃsāra* — permet donc d'acquérir la pleine maîtrise des deux premières nobles vérités.

[118] Quatrième noble vérité : l'état sans souffrance.

[119] Les degrés successifs de développement de cette perception constituent la troisième noble vérité, celle du chemin qui mène à l'état sans souffrance.

[120] Défaut d'ipséité des personnes d'une part et des choses d'autre part (c'est-à-dire, inconsistance ontologique s'étendant jusqu'aux éléments atomiques de l'expérience).

[121] *gNas yongs su 'gyur-ba*, skt. *āśrayaparavṛtti*, "révolution du support". Cette notion centrale sera éclaircie dans la suite du texte.

pénétré le mode-d'être [de toutes choses], il n'y a nulle opposition entre l'être et l'apparaître [122] ; et c'est pourquoi "ce qui est à connaître" et "ce qu'il faut révéler" se ramènent à cette seule [connaissance de l'unique mode-d'être] [123].

---

[122] Cette réconciliation entre l'être et l'apparaître, entre l'essence et le phénomène, ou entre la substance et le sujet, n'est donc pas seulement un thème central de la métaphysique occidentale (et notamment l'un des points-clefs de la pensée hégélienne). Il s'agit également d'un concept récurrent chez 'Ju Mi-pham, qui n'en est certes pas l'inventeur, mais qui lui donne une portée singulière. Ces questions sont abondamment traitées dans le *shes-'grel ketaka*, dans le commentaire de l'*Uttaratantra*, Cf. par exemple ce passage de son comentaire de l'*Abhisamayālaṅkāra* (éd. cit. vol. IV pp. 142-142) : *"Yul-can de ltar dag-pa'i tshe mig skyon dag-pa'i mthong-ba bzhin du / yul gyi rang-bzhin ji-lta-ba bzhin du mthong-ba'i phyir yul yang dag-par snang la / dag-pa de nyid tha-dad min te / ..."*. Au fur et à mesure que le "sujet" de la connaissance se purifie, l'"objet" de sa connaissance se révèle également dans sa "pureté". Mais il faut dire que le terme de "pureté" est plutôt un problème qu'une solution ; il a l'avantage de souligner la dimension immédiatement éthique de cette question de noétique spéculative. Toujours est-il qu'au terme de cette purification, l'opposition entre la chose à connaître et l'opération cognitive qui la vise est surmontée ; cela ne va pas sans une modification de la figure tant de l'objet ("vérité") que du sujet ("certitude") ; autrement dit, la vérité n'est pas atteinte sous la forme où elle était initialement visée, car le mouvement vers elle, déterminant des modifications psychiques, implique une métamorphose graduelle de l'objet de la recherche. Finalement se révèle la Réalité qui se connaît en soi et par soi, sans dualité sujet-objet, sans opposition apparence-vacuité, et dans la conjonction des deux réalités *(bden gnyis zung-'jug)*. On trouve également cette déclaration très claire sur ce thème dans le traité *bDe-gshegs snying-po stong mthun chen-mo seng-ge nga-ro* (p. 581), où la question est abordée par le biais de l'omniscience des Éveillés : *"Yul dang yul-can gyi gnyis-snang gi sgrib-pa mtha'-dag zad-pa'i stobs kyis chos-can ji-snyed-pa ma 'dres yongs-rdzogs kyi tshul du chos-nyid kyi klong du chud-pa'i gnad kyis ro mnyam-pa'i ye-shes skye 'gags dang bral-bas cig-char gzigz-pa ste..."* ("grâce à l'effacement de la totalité des occultations [liées] à l'apparence duelle de l'objet et du sujet, on perçoit tout d'un coup la connaissance principielle, sans production ni abolition, [qui est] unisapide du fait du point-clef [selon lequel] les réels tous autant qu'ils sont, sans confusion et intégralement, sont enveloppés dans la sphère de Réalité.") — C'est là au fond le sujet principal du présent traité ; il n'est donc pas utile de multiplier les citations des autres œuvres de Mi-pham, où l'on trouverait des centaines de passages traitant de cette question.

[123] Le *samsāra* et le *nirvāṇa* sont présentés dans ce traité comme étant respectivement le phénomène et l'essence, l'apparence et l'être d'une seule et même réalité (laquelle tombe finalement du côté de l'essence, si l'on veut, mais seulement quand l'essence est adéquatement entendue comme enveloppant son phénomène). *C'est à ce titre que l'opération cognitive par laquelle on accède à la compréhension de la nature et des mécanismes de l'égarement n'a pas besoin d'être doublée d'une opération seconde, qui aurait en propre de révéler par-delà l'esprit égaré quelque Réalité immaculée.*

Ce n'est pas dire cependant que la Réalité est dénuée de toute qualité plus exaltée que les simples caractéristiques du réel phénoménal. L'idée centrale qu'expose ce texte, c'est bien plutôt celle selon laquelle la connaissance adéquate du réel est celle où il est reconnu comme étant essentiellement enveloppé dans la Réalité, de même que la Réalité ne se découvre dans sa vérité que lorsqu'est surmontée l'oposition, que l'on doit d'abord poser, entre elle et l'apparence. On n'est guère éloigné de la logique hégélienne de l'essence : l'essence n'accède à sa vérité que lorsqu'elle se donne un apparaître adéquat, non moins que l'apparence est enfin assez fondée, quand son fondement est ramené en elle, quand la profondeur réintègre la surface. De quelle manière l'auteur (et le commentateur) prétendent exposer cette adéquation parfaite de l'essence et de l'apparence, c'est ce qui paraîtra dans la suite. C'est en tout cas un point-clef (et peut-être le plus crucial) de ce qu'on peut appeler une métaphysique bouddhiste.

Une question qu'il est permis d'esquisser ici, parce qu'on l'a rencontrée dans l'autre séminaire, c'est celle de l'unité paradoxale de la connaissance des mécanismes de la production psychique de surface d'une part, et de la Réalité immuable d'autre part. Nous avions posé une certaine *"bivocité de l'étant"*, en distinguant l'être comme efficience d'une part (relevant du registre du "réel"), et l'être du Fond d'autre part (qui apparient au domaine de la "Réalité"). Or il semble que finalement *l'être doive se dire en un seul sens, l'opposition des deux figures de l'être n'existant que du point de vue d'une connaissance inadéquate.* L'ontologie unitaire ne se trouve guère que dans la doctrine de Klong-chen rab-'byams, qui, comme Spinoza (toute chose égale par ailleurs) la pense sous la catégorie de l'*expressivité (rtsal)*. L'intérêt du commentaire de 'Ju Mi-pham, c'est qu'il a bien en perspective le système de Klong-chen rab-'byams, qui lui donne la clef ultime de ce texte du *mahāyāna* classique.

(b) Explication développée

/ gNyis-pa la chos kyi mthsan-nyid dang / chos-nyid kyi mtshan-nyid gnyis

[Cette] seconde [section comporte] deux parties : (b.a.) les caractéristiques du réel et (b.b.) les caractéristiques de la Réalité.

dang-po /

(ba) Les caractéristiques du réel

bshad ma thag ***de la chos*** *zhes brjod-pa 'khor-ba de-nyid* ***kyi mtshan-nyid di*** */*

Dans ce qui vient d'être expliqué, ce qu'on appelle "réel", c'est la caractéritique du *saṃsāra.*

gzung-'dzin ***gnyis*** *su snang-ba* ***dang*** */*

C'est l'apparence duelle du préhensible et du préhensile,

ji-ltar *snang-ba de 'di dang*

c'est ce qui se manifeste d'une quelconque manière,

de-ltar zhen cing ming sna-tshogs kyis ***mngon****-par* ***brjod-par snang-ba*** *can 'di nyid de /*

que l'on estime [être] tel [qu'il apparaît], et qui a l'apparence d'être énonciable au moyen de dénominations variées.

'di ltar tshul-bzhin bris-pa'i ri-mo la mtho dman med kyang yod-par snang-ba ltar gzung-'dzin gnyis su snang-ba de ni /

Ainsi, dans une peinture correctement tracée, bien qu'il n'y ait ni haut ni bas, il paraît y en avoir [124] ; de même, en ce qui concerne cette apparence duelle du préhensible et du préhensile,

---

[124] Sous les noms de "haut" et "bas", c'est certainement la profondeur qui est niée de la peinture, qui n'en donne qu'un faux-semblant. Il est vrai cependant que même la largeur et la hauteur peuvent être dites faire défaut aux objets figurés. En effet, soit une montagne dans un paysage peint ; la montagne comme telle ne s'y trouvant pas (mais seulement une image trompeuse), on ne peut à plus forte raison spéculer sur sa grandeur, fût-ce selon deux dimensions seulement. Allons plus loin : comme on l'a vu par ailleurs, il n'est pas certain, dans le cas de l'idéalisme bouddhique, que les choses se passent comme dans le cas d'un trompe-l'œil, où l'image peinte subsiste même une fois supprimée la méprise de la

snang-ba ltar don la ma grub-pas na dper na skra-shad la sogs-par snang-ba bzhin du ***yang-dag****-pa* ***ma yin pa****'i rang gi* ***kun tu rtog****-pa tsam* ***ste*** */*

elle n'est pas établie véritablement comme ce pour quoi elle se donne, à l'exemple des apparences dues à quelque trouble oculaire. Cela n'est rien de plus que nos propres fictions, qui ne sont point adéquates.

yul ***med*** *bzhin du sems la* ***snang****-ba'i* ***phyir*** *ro* */*

En effet, l'objet, sans exister, se manifeste à l'esprit.

Des na *gnyis su snang-ba de ni snang-ngor yod kyang don la* ***yang-dag ma-yin-pa'o*** */*

Ainsi, bien que cette apparence duelle existe du point de vue de celui qui la perçoit *(snang ngor)*, en vérité elle n'est point adéquate.

/ De'i phyir gnyis su snang-ba de la brten nas nang gi yid kyis 'di dang 'di zhes mngon-par brjod cing gdags-pa ***de yang*** *rnam-pa thams-cad nas* ***thams cad*** *du brjod-bya'i* ***don*** *du grub-pa* ***med cing*** */*

C'est pourquoi les énonciations et dénominations [en termes de] "ceci" et "cela", [effectuées] par l'entendement interne qui se fonde sur cette apparence duelle, ne sont en aucune manière établies en tant que significations énonciables [125].

rang gi ***rtog****-pas btags-pa* ***tsam yin-pas*** *chos su brjod-pa ji-snyed-pa ni* <616> ***kun*** *tu* ***rtog****-pa tsam du grub-****pa'o*** */*

---

réalité des objets qu'elle figure. En effet, il apparaît, dans le cas de la production psychique, que la production de l'hétéronome (les perceptions considérées dans leur pur et simple être formel de modes de l'esprit) n'est pas indépendante de la méprise à l'égard du fictif (croyance en la réalité formelle de ce qui est objectivement représenté par ces perceptions). Si l'erreur disparaît, l'occasion de l'erreur (le faux-semblant) tend à disparaître, car il est produit pour ainsi dire par la concrétion des erreurs passées, conservées dans l'esprit au titre d'imprégnations *(vāsanā)*, et qui se dévident ensuite sous forme de perceptions sensibles.

[125] Le lien entre l'illusion et le langage est fréquemment souligné dans les textes du *mahāyāna* en général, et de l'idéalisme bouddhique en particulier. Dans cette doctrine en effet, le langage n'est pas seulement un des facteurs de l'illusion (comme par exemple chez Dharmakīrti, où il apparaît essentiellement lié aux synthèses fictives de la pensée, dont à la fois il est l'expression et certainement l'instrument), il en est aussi le reflet et, pour qui veut la comprendre avec rigueur, un modèle privilégié. Autrement dit, à un modèle unilatéral où l'illusion est pratiquement toute entière placée dans une productivité mentale inadéquate, et tombe ainsi du côté du sujet égaré, plutôt que du côté de l'être des choses inadéquatement perçues, succède avec le *vijñānavāda* un modèle où le spectacle objectif illusoire et les méprises de l'esprit sont placés dans un cercle de conditionnement réciproque. Ainsi, la langue, comme produit relativement fixé qui retient les fictions de l'esprit, autrement dit comme forme aliénée de la spontanéité psychique, laquelle, une fois rigidifiée, devient une contrainte où se coule la pensée, est bien l'expression fidèle des illusions que le spectacle pseudo-objectif des perceptions n'incarne pas moins, et en même temps l'usage de la langue, en tant qu'il entretient la pensée dans les plis qu'elle a acquis, contribue à conforter les imprégnations qui configurent le monde perçu dans chaque série. Nous faisons ici abstraction du caractère d'institution *sociale* de la langue ; c'est qu'il ne nous paraît pas *ontologiquement* déterminant.

Ce ne sont qu'imputations de notre imagination ; dès lors, il est établi, de tout ce qu'il peut y avoir d'énonciable en tant que choses, que cela n'est que pure fiction [126].

/ mDor bsdus na / gnyis-snang dang gnyis-zhen gyi chos thams-cad kun-btags tsam las rang gi ngo-bo-nyid med bzhin snang-bar bstan-pa'o /

Bref, il est expliqué que toutes choses [relevant] de l'apparence duelle et de l'estimation dualiste se manifestent en dépit du manque [en elles] d'une quiddité propre, outre [leur nature de] pure imputation.

(bb) Les caractéristiques de la Réalité

*/ gNyis-pa / **gzhan yang chos-nyid** kyi **mtshan-nyid ni** gong las bzlog ste / **gzung-ba dang ni 'dzin-pa** gnyis su snang-ba **dang** / de la zhen nas **brjod-par bya-ba dang** / **rjod-par byed**-pa'i tha-snyad kyis **khyad**-par du byar **med**-pa so-so rang gis rig-par bya-ba'i yul **de-bzhin-nyid yin no** /*

Deuxièmement, **d'un autre côté, quant aux caractéristiques** de **la Réalité**, elles sont à l'opposé des précédentes : [en elle,] **il n'y a pas** lieu d'opérer des **distinctions en termes de préhensible et préhensile** se manifestant de manière duelle, **ni de signifié** [obtenu par] appréhension de ces [éléments objectifs et subjectifs], **ou d'**expressions verbales **signifiantes. C'est la siccéité**, objet d'une intellection que chacun doit opérer par lui-même [127].

---

[126] On aura compris, par la note précédente, que cela n'implique pas une critique du langage, supposé inapte à saisir la nature des choses. Bien au contraire, le texte signifie que le langage peut bien exprimer convenablement l'être des phénomènes, pour autant que celui-ci est fictif. L'auteur ne souligne pas on ne sait quelle inadéquation du signifié au désigné, mais bien plutôt le fait que le désigné n'est pas moins fictif que le signifié (soit dit en prenant le "réel" dans son autonomie apparente à l'égard de la "Réalité").

[127] Outre la négation de la présence de certains attributs (structure sujet-objet, "significabilité") dans la Réalité, cette phrase enveloppe certaines affirmations sur le genre de connaissance qui conviendra à celle-ci. En effet, d'une part, étant dépourvue de la structure sujet-objet, elle ne sera connue que sur un mode non-duel (la connaissance adéquate de la Réalité devra être la Réalité elle-même), et d'autre part, comme elle n'est le signifié de nul signifiant, elle ne saurait être communiquée par aucun discours. Ainsi serait-elle intelligée d'une manière purement individuelle, s'il était encore permis de parler du sujet connaissant. Pour le dire plus exactement, elle est connue (contenu objectif de l'idée) lorsque le connaissant (réalité formelle de l'idée) s'est intérieurement rendu parfaitement adéquat à sa nature. C'est en ce sens que l'opposition du réel (la conscience connaissante) et de la Réalité (l'absolu à connaître) doit finalement être surmontée, et que le concept concret de la Réalité doit envelopper non seulement sa teneur absolue, mais encore la connaissance de celle-ci, strictement identique à cette teneur même. Cela suppose que la conscience dépose sa forme duelle (son opposition interne), et non moins que l'essence voie le jour à même le phénomène, en se dépouillant de son retrait dans une profondeur niant la surface. On pourrait se demander ce qu'il en est, dans ce cas, de la distinction de la réalité formelle de l'idée et du contenu objectif de celle-ci, dont nous avons montré l'importance par ailleurs. Sans doute cette dualité interne de l'idée est-elle elle-même dépassée.

/ gSum-pa don la ***med*** *bzhin du snang-ba de lta-bu yin-pa'i 'thad-pa nye-bar bsgrub-pa ni /*

Troisièmement, démontrons précisément *(nye-bar)* qu'il est recevable [que les phénomènes soient] de telles apparitions de ce qui en vérité [ou : en tant qu'objet, *don la*] **n'est point.**

*dngos-po'i don la de-ltar med-***pa** *yin* ***bzhin*** *du* ***snang****-ba'i* ***phyir*** *'khrug- [***'khrul** *?] -pa'i snang-***ba** *rab-rib lta-bu de* ***ni kun nas nyon-mongs****-pa thams-cad 'byung-ba'i* ***rgyu yin*** *ste /*

C'est **parce qu'elles se manifestent sans exister** objectivement telles [qu'elles semblent être] que les apparences **trompeuses** *('khrul-pa'i snang-ba)*, à l'exemple d'hallucinations visuelles *(rab-rib)*, **sont les causes de** la production de toutes les **obnubilations.**

gnyis su snang-ba la brten nas gnyis su zhen-pa skye la / de la brten nas bag-chags sna-tshogs la 'byung-ba'i phyir ro /

En effet, c'est sur la base de l'apparence duelle que se produit l'estimation *(zhen)* dualiste ; et en se fondant [sur cette méprise], se produisent diversement les imprégnations [psychiques] [128].

/ De yang dpe ji-ltar na rdzas sngags kyi stobs las med bzhin du ***sgyu-ma'i glang-chen*** *gyi gzugs dang rmi-lam du bud-med bzang-mo* ***sogs snang****-ba bzhin du /*

Ainsi, de même que par exemple des formes **telles qu'éléphants d'illusion** sont produites par la puissance des substances et des incantations [du rite magique] ; de même encore que dans un rêve **apparaît** une belle femme ;

---

[128] Les *vijñānavādin*, qui affectionnent les explications génétiques (parce que tout en expliquant le processus de l'illusion elles lui ôtent son faut prestige, et ainsi tout en éclairant le *saṃsāra* elles contribuent à la production du *nirvāṇa*), se donnent volontiers un point de départ du processus, à partir duquel tout s'enclenche d'une manière automatique et se reboucle sur soi. Mais il n'est que trop clair qu'en vérité, si l'apparence duelle est l'occasion de la méprise dualiste, laquelle forme la base de la prolifération des passions, réciproquement l'apparence duelle et l'appréhension dualiste seront causées par les imprégnations des passions. En soi, tout point de départ est équivalent dans ce cercle dont les parties se déterminent réciproquement ; mais pour nous, il est plus commode d'imaginer un élément initial, faisant office de germe autour duquel vont se cristalliser les autres éléments.Ainsi, l'objet de l'idéalisme bouddhique est, en quelque sorte, de *dégager une épure générale de tous les processus possibles* ; si l'on voulait analyser une situation donnée quelconque de manière absolument suffisante, on serait engagé dans une régression à l'infini de genèses enchassées dans des genèses antérieures, etc., et la pensée se noierait dans le détail.

chos 'di dag kyang med bzhin du snang ***zhing*** *de'i dbang gis gnas-lugs su ye-nas* ***yod-pa*** *bdag-med gnyis kyi don gang yin-pa de'ang so-so'i skye-bo la* ***snang-ba min-pa'i phyir ro*** */*

de même ces choses [que nous croyons percevoir] se manifestent-elles sans pourtant exister ; c'est **ainsi** que par le pouvoir [de ces apparences trompeuses] *(de'i dbang gis)*, le sens de la double *inipséité*, mode-d'être qui **est** [tel] depuis l'origine, quel qu'il soit, **ne se manifeste point** aux êtres ordinaires.

/ Ji-skad bshad-pa de lta-bu yin-pa de'i phyir

Comme il en va selon ce discours,

'khor 'das dang 'khrul 'grol 'thad kyi

saṃsāra et *nirvāṇa*, égarement et libération sont possibles ; mais

gzhan du de dag 'thad-par mi 'gyur te /

autrement ils seraient inconcevables.

don du med-pa <617> *dang* ***med*** *bzhin* ***snang****-ba gnyis-po zung du tshogs-pa de-lta-bu min-par de gnyis* ***las gang rung zhig med na 'khrul****-pa* ***dang ma 'khrul****-pa* ***dang de bzhin*** *du* ***kun nas nyon-mongs****-pa* ***dang rnam-par byang-ba*** *zhes-bya-ba gnyis yod-par rnam-pa kun tu* ***mi 'thad****-par 'gyur te /*

En effet, à défaut d'un tel [moyen d'opérer] la synthèse du **néant** d'objectité d'une part et de la **manifestation** de ce qui pourtant n'est point d'autre part, si **l'un quelconque de ces** deux termes, [inexistence et apparence,] **n'était pas** [posé], alors **l'égarement et le non-égarement** seraient à tous égards **impossibles, de même que** [l'état] **entièrement obnubilé et** [l'état] **intégralement purifié.**

don la med-pa ma yin-par gnyis su snang-ba ltar yod cing grub na de-ltar 'dzin-pa de 'khrul-pa'am phyin ci log tu mi 'thad la /

Si, sans inexistence objective [de ce qui est perçu, les choses] étaient telles qu'elles apparaissent sous forme duelle, [et étaient] établies [comme telles], il ne conviendrait pas [que l'on considère] le fait de les tenir pour telles

comme [relevant de] l'égarement, autrement dit, comme au rebours [de la vérité].

'khrul-pa de las bzlog-pa'i thabs med-pas myang-'das kyang rnam-pa kun tu med-par 'gyur ro /

Il n'y aurait [donc] pas moyen de renverser cette méprise [puisqu'elle n'en serait pas une] ; dès lors, il n'y aurait absolument pas de *nirvāṇa* non plus.

/ don la med-pa ltar snang-ba yang med na su yang gzung 'dzin gyi 'khrul-pa-can du 'gyur mi srid-pas kun-nyon gzhi-med-par 'gyur la /

Aussi bien, s'il n'y avait pas [cette] apparition [des choses] en dépit de leur inexistence objective, il serait impossible que personne soit sujet à l'illusion [de la dualité] préhensible - préhensile. [L'état] entièrement obnubilé serait donc sans fondement,

de med-pas de las ldog-pa rnam-byang zhes-bya'ang med-par 'gyur te ri-bong gi rva med-pa la bcad du med -pa bzhin no /

et, ce dernier n'étant point, il s'ensuivrait l'inexistence de son contraire, que l'on appelle [l'état] intégralement purifié ; de même qu'une corne de lièvre, qui n'existe pas, ne peut être brisée.

/ Des na med snang zung du tshogs-pa de'i phyir med-pa la yod-par 'dzin-pa'i 'khrul-pa la kun-nyon phyogs srid cing /

C'est pourquoi, du fait de cette synthèse *(zung du tshogs-pa)* de néant et d'apparence, l'aspect entièrement obnubilé, [qui consiste] en un égarement qui tient pour existant ce qui n'est point, est possible,

med-pa la med-par shes-pa'i sgo nas ma 'khrul-pa'i lam gyis thob-pa'i myang-'das kyang srid-pa yin no/

et le *nirvāṇa* ne l'est pas moins, qui est obtenu au moyen de la voie de la désillusion, par le biais de la reconnaissance du néant de ce qui n'est pas.

/ bZhi-pa 'khor-'das sam chos dang chos-nyid du grags-pa ***gnyis po dag ni*** *ngo-bo* ***gcig****-pa* ***nyid dang*** */*

Quatrièmement, **ces deux** [termes] connus sous les noms de *saṃsāra* et *nirvāṇa*, ou réel et Réalité, **ne sont ni** d'une **unique** essence

ngo-bo ***so-sor yang ma yin te /***

ni d'une essence **différente**.

de-ltar chos-nyid rang-bzhin gyis rnam-par dag-pa'i myang-'das ni gnas-lugs su ye-nas ***yod-pa dang ni /***

Ainsi, pour ce qui est de la Réalité, *nirvāṇa* qui par nature est intégralement pur, elle **est** originairement présente [à même les phénomènes] en tant que [leur] mode-d'être ;

chos-can 'khor-ba'i chos gnyis su snang-ba rnams ni snang-ba ltar gnas-lugs <618> *su* ***med-pa dag*** *gi* ***khyad-par yod****-pa'i phyir tha-snyad du de-dag gnyis gcig ma yin-pa dang /*

tandis que les réels *(chos-can)*, [c'est-à-dire] les phénomènes *(chos)* du *saṃsāra* qui se manifestent sous forme duelle, **ne sont pas**, dans [leur] mode-d'être, tels qu'ils paraissent. En raison de **l'existence de cette différence** entre ces [deux aspects, réel et Réalité], ils ne sont pas identiques en convention [129].

gcig med na gcig-shos kyang med-pa'am yang-dag-par na chos-nyid ni chos-can de dag ma-grub-pa tsam gyis rab-tu phye-ba las gzhan tha-dad ***med****-pas /*

Mais comme si l'un n'est point, l'autre n'est pas non plus, ou [encore] du fait que la Réalité **n'est** rien d'autre que le parfait discernement du simple caractère non établi des réels,

yod-pa chos-nyid dang med-pa chos-can gyi khyad-par ni ltos te blang dor phye [130] *-ba tsam las /*

comme ils ne se distinguent que par l'adoption et le bannissement, [lesquels] reposent sur la différence de l'être (la Réalité) et du néant (le réel),

don tha-dad-par grub-pa'i ngo-bo-nyid cung-zad kyang med-pa'i ***phyir*** *tha-dad-pa'ang ma yin-par rig-par bya-ba nyid du 'gyur* ***ro /***

---

[129] C'est-à-dire en réalité superficielle ; on voit, immédiatement après, que pour n'être pas identiques en surface, ils ne sont pas non plus différents dans l'absolu. On notera les formes négatives : *non* identique, *non* différent.

[130] *Phyi-ba* dans l'éd. consultée. Nous corrigeons.

ils ne comportent rien de tel que des essences établies dans leur distinction. Donc, il est à savoir qu'ils ne sont pas non plus différents.

[Fin de la partie traduite en 1997 - 98]

ATELIER DE TRADUCTION 1997-98
Deuxième partie : suite de la lecture du *lTa-ba'i shan-'byed* de Go-rams-pa bSod-nams seng-ge

Remarques liminaires : à propos de l'auteur, Go-rams-pa (auteur *sa-skya-pa*, 1429 - 1490) et des parties précédentes de ce *Traité de la distinction des vues*, on se reportera aux *Papiers du C.I.Ph.*, n°s 33 et 40. Nous ne présentons ici que la suite de la traduction accompagnée de quelques annotations ponctuelles. Ce qui suit correspond d'une part aux pp. 32 - 39 de l'édition de Sarnath, suivie jusqu'ici, et d'autre part (pour mettre un point final provisoire à notre travail sur ce texte) aux vers de conclusion, pp. 144 - 154, qui récapitulent tout le traité sous une forme abrégée.

Rappelons le plan du traité. L'auteur s'était donné pour objet de déterminer l'interprétation juste du *madhyamaka* (doctrine de la "voie médiane", procédant de l'œuvre de Nāgārjuna) en se démarquant de deux gauchissements opposés de ce système. La première déviation était celle, dite "éternalisante", de Dol-bu-pa Shes-rab rgyal-mtshan (auteur *jo-nang-pa*, 1292 - 1361), et la seconde, celle, réputée "nihilisante", de Tsong-kha-pa Blo-bzangs grags-pa (le célèbre fondateur de l'école *dGe-lugs*, 1357 - 1419).

Ainsi le traité comportait-il, outre une brève introduction et une conclusion versifiée qu'on lira plus loin, deux sections - présentation des doctrines d'une part et d'autre part réfutation de deux déviations et démonstration de la bonne interprétation. Naturellement, chacune des deux sections était subdivisée en trois parties : erreur éternaliste, erreur nihiliste, et point de vue juste, "exempt de proliférations discursives".

Nous nous situons au début de la deuxième partie (réfutation des erreurs et démonstration de la vraie doctrine), au milieu à peu près de la première section (analyse critique de la vue "éternalisante" de Dol-bu-pa). L'auteur vient d'achever de présenter les arguments de Red-mda'-ba (auteur *sa-skya-pa*, 1349 - 1412 - l'un des maîtres de Tsong-kha-pa) ; il va maintenant expliquer pourquoi cette critique est très excessive, et tenter une réhabilitation modérée de la pensée de Dol-bu-pa.

Suite de la traduction

'On kyang 'di'i phyogs snga phyi rnams la brtags na 'di ltar mthong ste /

...Toutefois, à l'examen de ces [deux] positions, la première [*phyogs snga*, celle de Dol-bu-pa [131]] et la seconde [réfutation de Dol-bu-pa par Red-mda'-ba [132]], voici ce qui m'est apparu.

Phyogs snga-ma'i lugs de theg-pa che chung gang gi lugs min-pas chos 'di-pa las phyi-rol du gyur-ba'o / zhes-pa ni skur-ba ches-pa'i skyon te /

Dire du système de la première position que, n'étant ni du petit ni du grand véhicule, il est étranger à notre religion *(chos 'di pa)*, c'est [tomber dans] le travers d'une sous-estimation excessive.

bKa' phyi-ma Byams chos phyi-ma dang / Thogs-med sku-mched kyis bkral-ba'i lugs nges don du byas nas yongs-grub don-dam-pa'i bden-pa ma gtogs-pa'i chos gzhan thams-cad bden-med du gtan la phab zin-pas /

En effet, si l'on considère comme étant de sens certain [ou : si l'on prend au point de vue du sens certain] les traités ultérieurs de Maitreya [133] ainsi que la doctrine transmise par les frères Asaṅga [et Vasubandhu], il [y] est établi qu'à part le parfaitement-établi [constituant] l'absolu, les autres choses sont irréelles.

dNgos-smra-ba gzhan rnams las khyad-par du 'phags shing / dbu-ma'i lta-ba skye-ba la tshigs-med-pa'i lugs yin-pa'i phyir /

C'est ainsi que [cette doctrine] surpasse les autres [formes de] substantialisme, dans la mesure où elle permet d'accéder *(skye-ba)* sans peine à la vue médiane.

Sems-tsam-pa'i shes-byed du gzhan-dbang bden-grub tu mi 'dod-pa'i phyir / ces-pa yang ma nges te /

[33] [Mais] il serait douteux *(ma nges)* d'alléguer, comme preuve [*ratio cognoscendi, shes-byed*] du fait que [cette vue] ne relèverait pas du système idéaliste, le fait qu'il n'y est pas professé que l'hétéronome soit établi comme réel.

dBus-mtha' dang / Theg-bsdus la sogs-pa sems-tsam-pa'i gzhung phal-cher du / gzhan-dbang rang gi mtshan-nyid kyis grub-par gsungs kyang /

---

[131] Présentée dans la première partie du traité, traduite dans le n°33 des *Papiers*, pp. 97 - 113.
[132] Cf. n°40 des *Papiers*, pp. 109 sqq.
[133] C'est-à-dire l'*Uttara-tantra*, le *Mahāyānasūtrālaṃkāra* et l'*Abhisamayālaṃkāra*.

En effet, certes, dans la plupart des traités fondamentaux [autorités ? *(gzhung)*] de l'idéalisme (tels le *Madhyānta-vibhāga* et le *Mahāyāna-saṃgraha*), l'hétéronome est dit être établi comme singulier-réel [ou selon sa caractéristique propre].

De ltar khas-len-pa'i sems-tsam-pa de dbu-ma-par blo sbyong-ba'i tshe gzhan-dbang bden-med du gtan la phab zin nas / chos-nyid yongs-grub la bden-'dzin gyi lhag-ma lus-pa gcig nges-par 'dod dgos-pa'i phyir /

Cependant, lorsqu'un idéaliste qui pense de la sorte [commence à] cultiver son entendement dans le sens *médianiste*, après qu'il a tiré au clair le caractère irréel de l'hétéronome, il faut bien qu'il adhère certainement [en dépit des réductions du *madhyamaka*] à un reste persistant de méprise réaliste à l'égard de la Réalité [dite] parfaitement établie.

gZhan-dbang dang bden-med kyi gzhi-mthun khas blangs-pa tsam gyis sems-tsam-pa min-par mi 'gyur te / rnam bden rdzun rtsod-pa'i gzhir gyur-pa'i rnam-pa de gzhan-dbang las ma 'das pas /

Poser un sujet commun de l'hétéronome et de l'irréalité, ce n'est pas *ipso facto* n'être plus l'idéaliste, puisque le *mode*, qui fait l'objet de la controverses des partisans de la réalité des modifications aspectuelles de la conscience et des partisans de leur irréalité, n'est pas autre chose que l'hétéronome.

Sems-tsam rnam-rdzun-pa yang sems-tsam-pa min-par 'gyur-ba'i skyon yod-pa'i phyir ro /

Cette [affirmation, selon laquelle ceux qui nient la réalité de l'hétéronome ne sont plus des idéalistes, mais des *madhyamika*] aurait [donc] l'inconvénient [d'impliquer] que les idéalistes partisans de l'irréalité des modifications aspectuelles de la conscience ne seraient pas des idéalistes.

Gal te de yang kun-brtags yin no snyam na /

Mais, dira-t-on, et si [ces modes de la conscience] étaient [de l'ordre de] l'entièrement imaginé ?

'O na de sems-tsam rnam-bden-pas bden-par khas-blangs-par mi 'thad-par 'gyur te / kun-brtags yin-pa'i phyir /

— Cela ne serait pas compatible avec le fait que les idéalistes partisans de la réalité des modes [34] professent qu'ils sont réels, puisqu'ils seraient entièrement imaginaires.

'On na ci ltar snyam na /

— Mais qu'est-ce donc [que cette doctrine des partisans du vide extrinsèque, dans ce cas] ?

rJe-btsun Shes-bya kun rig gi zhal snga nas lugs 'di sems-tsam-pa'i lta-ba drag-shos dbu-mar cung-zad ma slebs-pa zhig yin gsungs-pa de nyid don la gnas te /

— Le vénérable [Rong-ston] Shes-bya kun-rig [134] disait que cette tendance *(lugs 'di)* était la meilleure des vues idéalistes, et confinait au *madhyamaka* ; voila qui est dans le vrai *(de nyid don la gnas te).*

gZhan-dbang bden-med du gtan la phab zin nas yongs-grub la bden 'dzin gyi lhag-ma lus-pa'i phyir dang /

En effet *(...phyir)*, ayant déterminé l'irréalité de l'hétéronome, [les partisans de cette conception conservent] un résidu de méprise réaliste en ce qui concerne le parfaitement établi ;

mDo sde dgongs-pa nges 'grel gyi dngos-bstan nges don du khas-blangs-pa'i phyir dang /

de plus, ils tiennent le contenu littéral *(dngos bstan)* du *Saṃdhi- - nirmocana-sūtra* pour [enseignement de] sens certain ;

Thogs-med sku-mched dang / Phyogs-glang Chos-grags rnams la dbu-ma chen-por zhes-pa'i tha-snyad mdzad nas / de dag gi gzhung lugs la dbu-ma'i gzhung-lugs su khas-blangs-pa'i phyir dang /

par ailleurs, appliquant aux frères Asaṅga [et Vasubandhu] ainsi qu'à Dignāga et Dharmakīrti la désignation de "grands médianistes", ils professent que leurs œuvres *(gzhung-lugs)* [relèvent] de la littérature *(gzhung-lugs)* du *madhyamaka.*

gSung-rab kyi dgongs-pa 'grel-bar byed-pa'i sgo yang / kun-brtags gzhan-dbang yongs-grub gsum gyi sgo nas gtso-bor mdzad-pa'i phyir ro /

Enfin, quant à leur manière de commenter l'idée *(dgongs-pa)* des Écritures *(gsung rab)*, ils procèdent essentiellement à partir des trois [principes de] l'entièrement imaginaire, de l'hétéronome et du parfaitement établi.

/ rJes-'brang dag na re / sems-tsam-pa'i lugs min te /

Ceux qui suivent [le système du vide d'altérité] [35] diront : "[notre doctrine] n'est point de l'idéalisme ;

---

[134] (1367 - 1449). Source d'inspiration majeure de la pensée de notre auteur, qui le connut dans la dernière année de sa vie. Cf. *Papiers* n° 33, pp. 87 sq.

de ni dngos-smra-ba yin la / dngos-smra-ba yin na dngos-po dang bden-grub kyi gzhi-mthun khas-len dgos-pa las

en effet, [l'idéalisme] est substantialiste, or si l'on est substantialiste, il faut professer qu'il y a une base commune *(gzhi mthun)* du substantiel et de l'établi comme réel [135].

'Dir dngos-po yin na bden-par med-pas khyab-par khas-blangs-pa'i phyir/

Mais chez nous *('dir)*, [il n'y a pas de substantialisme,] puisque nous affirmons que si [quelque chose] est substantiel, cela implique qu'il ne soit pas réel."

Zhes zer-ba mi 'thad de / 'gal-ba lhag-po khas-blangs-pa ma gtogs-pa don la khyad-par mi snang-ba'i phyir te /

Mais cela ne convient pas. En effet, outre le fait que c'est professer une contradiction de plus [136] *('gal-ba lhag-po)*, en vérité il ne semble pas que cela fasse la moindre différence,

Shes-pa bden-grub kyi gzhi-mthun khas-blangs-pa'i phyir /

puisqu'ils professent [qu'il y a] une base commune entre conscience *(shes-pa)* et [être]-établi-comme-réel.

Gal te / 'Phags-pa Klu-sgrub kyi gzhung-lugs tshad-mar khas-blangs-pas / dbu-ma -pa yin no snyam na /

---

[135] C'est-à-dire, un sujet commun auquel on puisse attribuer l'un et l'autre prédicat.

[136] Nous traduisons ce *lhag-po* en accord avec l'explication orale de M. Tenzin Samphel. Il faut restituer l'argumentation implicite des *gzhan-stong-pa* : (1) entre les trois natures, seul l'hétéronome *(gzhan-dbang)* peut relever du substantiel, dans la mesure où il comprend tout ce qu'il y a d'effectif dans la production conditionnée (le système des huit consciences) ; (2) or, pour les *gzhan-stong-pa*, l'hétéronome et l'entièrement imaginaire relèvent de la réalité superficielle *(kun-rdzob)*, tandis que le parfaitement établi *(yongs-grub)* correspond seul à la réalité absolue *(don-dam)*. (3) L'essentiel de la thèse du *vide extrinsèque* tient à l'affirmation selon laquelle le superficiel, soit l'imaginaire et l'hétéronome, est intrinsèquement vide *(rang-stong)*, c'est-à-dire purement et simplement irréel, tandis que le parfaitement établi, en ce qui le concerne, est établi comme réel *(bden-par grub-pa)* et n'est dit vide que dans la mesure où il est vide des déterminités du superficiel. (4) Dès lors, à la différence de la majorité des autres écoles du bouddhisme, les *gzhan-stong-pa* posent une exclusion réciproque des prédicats *substantiel* et *établi comme réel*. Le substantiel, en effet, relève du superficiel, et l'établi comme réel n'appartient qu'à l'absolu. (5) On voit la difficulté de cette thèse quelques lignes plus loin, par l'argument de Nāgārjuna selon lequel si le conditionné (autrement dit, le substantiel) n'est pas établi comme réel, à plus forte raison l'inconditionné (ici, la nature parfaitement établie *(yongs-grub)* de l'idéalisme) ne saurait l'être. (6) Comment les *gzhan-stong-pa* pourraient-ils répondre à cette thèse ? Il leur faudrait poser, comme le fait 'Ju Mi-pham en de nombreux points de son œuvre, une distinction entre l'inconditionné *('dus-ma-byas-pa)* ou l'insubstantiel *(dngos-med)* de la philosophie bouddhique générale et l'inconditionné tel qu'ils l'entendent. Ainsi 'Ju Mi-pham parle-t-il d'un *'dus-byas dang 'dus-ma-byas gnyis-ka las 'das-pa'i 'dus-ma-byas chen-po*, ou "grand inconditionné, par-delà le conditionné et l'inconditionné". (7) Cependant, parler ainsi c'est d'emblée reconnaître le caractère en partie métaphorique de l'application à l'absolu des prédicats de pureté, éternité, ipséité, etc., telle qu'on la trouve dans l'*Uttara-tantra-śāstra*. Il est vrai que les philosophes bouddhistes n'ont pas formulé expressément cette ingénieuse voie moyenne entre l'*univocité* et l'*équivocité* qu'est l'*analogie*. Nous croyons tout de même que 'Ju Mi-pham n'en est pas éloigné.

S'ils disent que "dans la mesure où l'on affirme l'autorité de l'œuvre du noble Nāgārjuna, l'on est *madhyamika*",

'di ni ma nges te / Klu-sgrub la brgal ma nus-pas de'i gzhung-lugs 'khyog-por bshad nas /

cet [argument] n'est pas certain [*ma nges*, pas concluant], car si, ne [trouvant pas de moyen de] réfuter *(brgal)* [la pensée de] Nāgārjuna, l'on interprète *(bshad)* son œuvre *(gzhung lugs)* d'une manière tortueuse *('khyog-por)*

rang gi grub-mtha' la sbyar-ba'i phyir / Klu-sgrub kyi dgongs-pa gtan nas min te /

afin de l'accomoder à son propre système, [le produit] n'est en aucune manière [conforme à] l'intention de Nāgārjuna [137].

rTsa-ba shes-rab las / sKye dang gnas dang 'jig-pa dang / / Ma grub phyir na 'dus-byas med / / 'Dus-byas rab tu ma grub-pas / / 'Dus-ma byas ni ci ltar grub /

Selon les *Stances du milieu par excellence* : "Parce qu'il est produit, subsistant et détruit, et qu'il n'est pas établi, le conditionné n'est point. Comme le conditionné est non-établi au plus haut point, comment l'inconditionné [36] serait-il établi ?"

Ces bden-par grub-pa yod na / bden-par grub-pa'i 'os su gyur-pa 'dus-byas yang bden-par ma grub na 'dus-ma-byas-pa ci'i phyir bden-par grub ces gsungs la /

Il [veut] dire que s'il [devait] y avoir [quelque chose qui soit] établi comme réel, [ce serait ce qui paraît] possiblement tel, [à savoir] le condition- - né ; [or] lui-même ne l'est pas. Dès lors, pourquoi l'inconditionné [dont l'existence est autrement plus douteuse] serait-il établi comme réel ?

Khyod 'dus-ma-byas yongs-grub bden-grub tu 'dod-pa'i phyir /

Et vous voulez qu'il y ait un inconditionné, parfaitement-établi, établi comme réel !

---

[137] Explication de ce passage : il s'agit de récuser le procédé de ceux qui reconnaissent l'autorité de Nāgārjuna parce qu'ils ne trouvent pas de faille logique dans son système, mais qui, au fond, ne souscrivent pas au contenu de sa pensée. C'est le cas des *gzhan-stong-pa*, qui en vérité n'ont pas grand-chose de commun avec la pensée de cet auteur, telle du moins qu'elle est connue par son œuvre. Ils ont donc recours à un travail d'exégèse de cette œuvre, qui n'a pas tant pour objectif d'en dégager le sens au moyen d'une lecture méthodique, que de montrer que sa lettre *n'est pas incompatible* avec les doctrines du *vide extrinsèque*. On voit donc qu'à la différence de Red-mda'-ba, Go-rams-pa ne leur reproche pas de n'être pas bouddhistes, mais plutôt de n'avoir pas la bonne foi de reconnaître que leurs thèses n'ont presque rien de commun avec le *madhyamaka*.

Gal te skyon med de / gzhung 'di dang / rTsod-ldog las / gal te ngas dam-bca' yod / / des na nga la skyon 'di yod / / nga ni dam-bca' med-pas na / / nga ni skyon med kho-na yin / / ces-pa dang / stong-ngo zhes kyang mi brjod de / / zhes sogs mtha' bzhi'i spros-bral gsungs-pa rnams ni /

— S'ils [répondent] : "Il n'y a pas de faute [dans notre position], car [les passages de] ce traité [les *Stances du milieu par excellence*] et [de] la *Vigrahavyāvartanī* qui parlent du [caractère] exempt de proliférations discursives [relatives] aux quatre limites-extrêmes [dans les termes suivants] :

"Si j'avais quelque thèse
Je serais par conséquent en faute ;
Mais puisque je n'ai point de thèse,
Je suis absolument exempt de faute."

Et :

"Je ne dis pas même « [cela est] vide »..."
et ainsi de suite ;

mnyam-bzhag la-zlo'i gnas-skabs yin gyi rjes-thob shan-'byed gnas-skabs min no /

[ces passages, dis-je] relèvent *(yin)* du moment *(gnas-skabs)* de la *transcendance (la-bzlo)* du recueillement méditatif *(mnyam-bzhag)* et non du moment discriminatif *(shan-'byed)* de l'obtention-subséquente.

/ mNyam-bzhag la-zlo'i don ni /

Quel est le sens de la *transcendance (la bzlo)* du recueillement méditatif *(mnyam-bzhag)* ?

'Phags-pa'i mnyam-bzhag ngor 'dus-byas dang / 'dus-ma-byas kyi chos gang yang bden-par mi snang zhing /

On entend par là *(...don yin)* que du point de vue du recueillement méditatif des *ārya*, nul phénomène ni conditionné ni inconditionné n'apparaissant comme réel,

yod med sogs mtha' bzhi gang du [37] *yang mi 'dzin-pa'i don yin-pas /*

on ne se tient à aucune des quatre limites-extrêmes telles que l'existence et l'inexistence.

mNyam-bzhag zag-med kyi blo'i 'dzin-stangs 'chad-pa yin la /

Telle est l'explication du mode d'appréhension [propre à] l'entendement *sublimé (zag-med)* du recueillement méditatif.

rJes-thob shan-'byed kyi don yang rjes-thob yul gyi gnas-lugs la dpyod-pa'i tshe / 'di ni bden-par grub / 'di ni bden-par ma grub ces so-sor 'byed-pa'o zhes smra'o /

Quant au sens de la discrimination de l'obtention-subséquente, [c'est] qu'au moment où [l'entendement de] l'obtention subséquente examine le mode-d'être de l'objet, [se] disant : "ceci est établi comme réel ; cela ne l'est point", il discrimine les différences.

De shin-tu mi 'thad de /

[Réponse de Go-rams-pa :] — Cela est absolument irrecevable.

'Dus-ma-byas bden-par ma grub-par gsungs-pa de mnyam-bzhag la-zlo'i gnas-skabs yin na /

Si l'affirmation [de Nāgārjuna relative au caractère] non établi comme réel de l'inconditionné relevait *(yin)* du moment *(gnas-skabs)* de la *transcendance (la bzlo)* du recueillement méditatif *(mnyam-bzhag)*,

'Dus-byas ma grub -par gsungs-pa de yang mnyam-bzhag la-bzlo'i skabs yin-par 'dod dgos shing /

il faudrait souscrire à la thèse d'après laquelle l'affirmation "le conditionné n'est point établi" soit elle-même [liée au] moment *(gnas-skabs)* de la *transcendance (la bzlo)* du recueillement méditatif *(mnyam-bzhag)*.

'Dod-pa yang yin la / de-ltar na mtshan-nyid dkye gnas 'jig gsum rigs-pas dpyad nas gog-pa don med du thal-ba'i phyir ro /

[Si telle] est leur thèse, il s'ensuivrait ainsi que les réfutations [auxquelles on aboutit] après examen rationnel de la production, de la subsistance et de l'abolition [des choses] seraient vaines.

/ Des na 'di ni rjes-thob shan-'byed kyi gnas-skabs yin de /

C'est pourquoi ces [formules issues des traités de Nāgārjuna] relèvent [bien] du moment discriminatif de l'obtention-subséquente [138].

---

[138] Autrement dit, il ne convient pas de prendre les réfutations innombrables que présentent les traités de Nāgārjuna et de sa postérité pour quelque discours mystique négatif, faisant signe vers une expérience ineffable. Certes, il y a dans le *madhyamaka* le projet manifeste de surmonter toute "prolifération discursive" ; mais cela ne se peut faire qu'*en accordant une certaine valeur de vérité à la lettre du texte.*

bDen-'dzin ni 'dus-byas phung-po lnga la zhugs-pa shas che-bas /

La plus grande part de la méprise réaliste s'applique aux cinq agrégats [qui sont des] conditionnés ;

'Dus-byas bden-med du gtan la phab-pa'i rigs-pa rgyas-par gsungs nas /

c'est en ce sens que les raisonnements qui déterminent l'irréalité des conditionnés ont été abondamment présentés.

'Dus [38] *ma-byas la bden)'dzin ches chung-bas de bden-med du sgrub-pa'i rigs-pa rgyas-pa ma gsungs-par /*

Comme la part de l'appréhension réaliste de l'inconditionné est considérablement moindre, les démonstrations qui en établissent l'irréalité sont moins développés.

dGag-bya 'dus-ma-byas bden-par ma grub ces bsdus te gsungs-pa'i phyir ro /

Ils se résument [chez Nāgārjuna] à [ceci,] que si le conditionné, objet de négation, n'est point établi comme réel, l'inconditionné qui le nie [= son contraire, qui se pose en s'y opposant] ne [saurait] être établi comme réel.

/ 'Di ni 'phags yul gyi mkhas-pa chen-po rnams kyi 'chad-tshul rmad du byung-ba ste /

Telle est la prodigieuse forme d'explication [retenue par tous] les grands sages *(mkhas-pa)* de l'Inde ;

dPal-ldan Chos kyi grags-pas / dngos-po'i yul-can gyi sgra-rtog sel 'jug du sgrub-pa'i rigs-pa rgyas-par gsungs nas / dngos-med kyi yul-can gyi sgra-rtog sel 'jug du sgrub-pa'i rigs-pa tshigs su bcad-pa gcig gis bsdus-pa bzhin no /

et il en va comme [dans le cas de] Śrī Dharmakīrti, qui après avoir présenté d'une manière développée le raisonnement qui aboutit à la réfutation du terme et du concept *(sgra rtog)* de sujet épistémique substantiel, expédie en une seule stance la réfutation du terme et du concept de sujet épistémique insubstantiel.

rTsod-ldog gi lung don / mnyam-bzhag la-bzlo'i skabs la sbyar na

[Quant à] la signification [du] passage *(lung)* de la *Vigrahavyāvartanī*, si on l'applique au moment de la *transcendance (la bzlo)* du recueillement méditatif *(mnyam-bzhag)*,

dbu-ma-pas dngos-smra-ba'i rtsod-pa bzlog-pa de mnyam-bzhag gi skabs yin gyi /

il faudra professer que la réponse *(bzlog-pa)* des *madhyamika* aux objections *(rtsod-pa)* des substantialistes *(dngos mra-ba)* relève *(yin)* du moment du recueillement méditatif,

rJes-thob kyi skabs min-par khas-blangs dgos-pas gad-pa la thig kyang phyir ldog mi shes-pa'o /

non du moment de l'obtention subséquente. Cela confine au ridicule *(gad-pa la thug)*, mais [nos adversaires] ne sauraient récuser [cette conséquence fatale (*phyir ldog mi shes-pa'o ?*)].

/ Des na yul gyi gnas-lugs bden-par grub kyang 'phags-pa'i mnyam-bzhag la bden-pa mi snang-bar 'dod-pa la ni /

Ainsi à l'intention de ceux qui disent que bien que le mode-d'être de l'objet soit [39] établie comme réelle, elle apparaît non établie comme telle lors du recueillement méditatif des *ārya*,

rJe-btsun Grags-pa rgyal-mtshan gyis / rnal-'byor spyod-pa rnams kyang dbu-ma-par 'dod /

le vénérable Grags-pa rgyal-mtshan [a répondu] : "[Vous autres,] *yogācarin*, vous vous considérez comme des partisans [de la voie] du milieu ;

Sangs-rgyas kyi ye-shes spros-pa thams-cad dang bral-bar 'dod-pa yin mod kyi /

mais bien que vous professiez que la connaissance principielle des Éveillés est exempte de toute prolifération discursive,

khyed-rang gi 'dod-pa dang nang-'gal-bas de-ltar 'dod-pa ni mi grub bo zhes sun-phyung ste rnam-par 'jog go /

comme cela est en contradiction interne *(nang 'gal-ba)* avec vos [autres] thèses, une telle conception n'est pas établie [dans votre système]." [Ainsi] les réfute-t-t-il en tirant les choses au clair *(rnam-par 'jog go)*.

[Fin de la partie du texte principal traduite en 1997 - 98]

Quelque vers du poème final de *La distinction des vues*

[p. 146] *Tha-snyad kun-rdzob blo yis ma bzhag-par /*
/ Ming gi btags-pa tsam gyis 'jog byed cing /
/ Las kyi 'bras-bu phrad dam ma phrad-par /
/ bsKyed ces rigs-pas dpyad tshe las 'bras 'dod /

Traduction : "Ne déterminant *(bzhag)* pas la [réalité] conventionnelle
[de] surface au moyen de l'entendement,
Ils la déterminent par simple imputation nominale.
À [la question de savoir s'il y a] rencontre ou non du fruit de l'acte,
[Tsong-kha-pa] répond [que cet effet] est produit ; au moment de l'analyse rationnelle, [il] professe la fructification des actes."

Commentaire : ces quatre vers résument les pp. 14 sqq. [139] et 56 sqq. du texte dans l'édition de Sarnath. Tsong-kha-pa affirme que la réalité superficielle n'a d'autre fondement que la simple imputation nominale *(ming gis btags-pa)*, reposant elle-même sur l'imputation mentale *(blos btags-pa)*. Il en va par exemple comme du serpent dont on impute la présence sur la base de la corde mal perçue. Or, dans la pensée bouddhique en général, ce qui est imputé se distingue de ce qui est substantiel par un critère simple : ce qui est imputé est inefficient, c'est-à-dire ne produit par soi nul effet, tandis que ce qui est substantiel est efficient. Dès lors, l'objection de Go-rams-pa est naturelle : comment expliquer la causalité, laquelle, sous sa forme éthique qu'est la doctrine du *karman*, est centrale dans le bouddhisme, si l'on réduit le tout de la réalité superficielle à n'être que pure imputation nominale ou mentale ? De deux choses l'une, semblerait-il : ou bien Tsong-kha-pa maintient sa doctrine du caractère purement imputé des phénomènes et il doit nier la causalité ; ou bien il maintient la causalité, mais alors ne lui faut-il pas renoncer à cette doctrine ? Or il apparaît (comme le disent les deux derniers vers) que Tsong-kha-pa maintient une certaine forme de production des effets des actes. Comment cela est-il possible ?

/ De'i phyir rand sde'i las-'bras rten bkag nas /
/ gZhan sde'i zhig dngos las-'bras rten du bsgrub /
/ dNgos 'dzin gzhig-par bya-ba'i dngos gcig la /
/ dNgos-'dzin drug-po lhag-par bstan-par byed /

Traduction : "Récusant donc [les diverses conceptions] bouddhiques du support de la fructification des actes,

---

[139] *Papiers* n° 33, p. 120 sqq.

Il établit comme support de cette fructification l'*aboli substantiel* étranger [au bouddhisme].

Sur [la base d'une] substance dont il faut détruire l'appréhension substantielle,

Il enseigne que les six appréhensions substantialistes sont *lhag-par*."

Commentaire : les deux premiers vers complètent le précédent quatrain et correspondent aux pp. 15 - 16 [140] et 58 - 59 dans l'édition de Sarnath. Nous avons déjà rencontré la doctrine de l'*aboli substantiel (zhig-pa dngos-po-ba)*, dont l'objet semble être de tenir lieu des théories bouddhiques classiques de la causalité, lesquelles sont réfutées dans les traités de Nāgārjuna et Candrakīrti. Rappelons que le tétralemme est appliqué au problème de la causalité de la manière suivante : une chose est-elle produite à partir (1) d'elle-même ? (2) d'une autre ? (3) d'elle-même et d'une autre ? (4) de rien (ni soi-même ni autre chose) ? Les hypothèses n° 1 et 3 sont rejetées au nom de l'absurdité évidente qu'il y a à faire d'une chose (soit d'un événement instantané, selon le bouddhisme) sa propre cause : il faudrait en effet qu'elle se soit précédée dans l'être. La solution n° 4, qui revient à poser la production d'un effet sans cause (apparition spontanée), est récusée pour autant qu'elle est incompatible avec la relative cohérence et continuité de notre expérience quotidienne. C'est la solution n° 2 qui fait difficulté, dans la mesure où toutes les conceptions de la causalité élaborées dans la pensée bouddhique s'y ramènent. On pourrait détailler les arguments de Nāgārjuna et Candrakīrti qui tendent à montrer l'impossibilité de la "production à partir d'un autre" ; mais la question est surtout de savoir si ces réfutations doivent être appliquées à la seule réalité absolue, ou bien si elles valent aussi pour la réalité de surface. Autrement dit, s'agit-il seulement de montrer l'inconsistance de toutes les conceptions de la production phénoménale, pour ouvrir à l'intuition immédiate de l'absolu, mais sans préjuger de la possibilité de construire une théorie relativement consistante de cette production dans le registre superficiel ? Ou bien faut-il aller jusqu'à dire que toutes ces présentations classiques de la causalité dans le bouddhisme sont irrationnelles, même dans ce registre ? Et dans ce dernier cas, faut-il laisser la réalité de surface totalement indéterminée, inconcevable et ineffable (ce qui serait la mort du bouddhisme en tant qu'il ne va pas sans une théorie déterminée des modes de production de l'illusion du *saṃsāra* et du *nirvāṇa*) ? Ou bien faut-il proposer une solution de remplacement ?

---

[140] Cf. *Papiers* n° 33, pp. 121 - 122

Tsong-kha-pa semble opter pour la dernière de ces hypothèses : c'est ainsi qu'il propose la théorie de l'aboli substantiel, ici discutée. Du point de vue de la tradition, il apparaît que cette doctrine (dont le contenu a déjà été discuté) est une innovation de cet auteur ; elle semble tout de même être préparée par la "simple production conditionnée" telle qu'elle est présentée dans le commentaire de Red-mda'-ba au *Madhyamakāvatāra* de Candrakīrti.

Go-rams-pa (op. cit. pp. 60 - 61) prend l'aboli substantiel au sens où il serait une sorte de résidu de l'événement passé, produisant à terme l'événement futur. À cet égard, l'aboli substantiel ne serait pas essentiellement différent des autres conceptions des traces de l'acte passé, bien connues dans le bouddhisme, hormis la nouveauté malsonnante de son intitulé (pour Go-rams-pa, p. 60, il s'agit d'une théorie empruntée au système brahmanique *vaiśeṣika*). Notre auteur tâche de la réduire à deux possibilités : ou bien l'aboli substantiel est une "chose" différente de sa cause (l'événement ou l'acte antérieur) et de son effet (l'événement ou l'acte ultérieur, résultant). Dans ce cas, en effet, cette innovation n'apporte rien au bouddhisme, et elle tombe sous le coup des critiques appliquées aux autres doctrines analogues. Ou bien l'aboli substantiel est identique soit à la cause soit à l'effet, c'est-à-dire qu'il n'est en soi rien. Dans ce cas, qui est le plus vraisemblable, la doctrine de l'aboli substantiel revient à affirmer qu'un événement passé, en tant qu'il est passé, produit, même longtemps après son abolition, un effet qui cependant n'a pas d'autre cause. Mais à la lettre, il semble que cela revienne en quelque sorte à l'idée d'une production spontanée, sans cause, puisque le fait allégué comme cause est depuis longtemps révolu lorsque l'effet se produit. De toute façon, on ne voit pas comment une théorie de la causalité serait possible hors du tétralemme ; ainsi, il faut ou bien choisir l'une des branches pour développer la théorie de la causalité en réalité de surface, ou bien renoncer à toute doctrine consistante à ce propos.

Dans les deux derniers vers, l'auteur résume la pensée de Tsong-kha-pa sur une autre question, qu'il aborde dans le corps du texte pp. 15 - 16 [141] et 61 - 65. Selon notre auteur, Tsong-kha-pa affirme ceci : soit un objet que les êtres humains perçoivent comme un bol empli d'eau ; les autres catégories d'êtres dont l'existence est soit connue par expérience (animaux), soit supposée à partir du témoignage de l'Écriture (dieux, titans, esprits avides, êtres des enfers) perçoivent cette même chose sous des formes correspondant à la conformation de leur esprit (du nectar pour les dieux, du pus pour les esprits

[141] *Papiers* n° 33 p. 122

avides, du métal fondu pour les êtres des enfers...). Puisque, selon Tsong-kha-pa, c'est la convention mondaine qui, par simple imputation nominale, établi la nature des choses en réalité superficielle, il convient de dire que *la chose perçue n'est en soi pas moins du pus ou du métal en fusion que de l'eau.* Naturellement, dans l'absolu, elle n'est établie dans aucune de ces natures ; mais, conventionnellement, il faut dire que les six objets perçus par les six classes d'êtres sont tous simultanément existants en ce point de l'espace où ils sont perçus.

Il est clair que la question ne se pose que dans le contexte de l'ontologie paradoxalement réaliste de Tsong-kha-pa : quoiqu'il veuille fonder la réalité de surface sur la simple imputation mentale, il admet cependant l'existence d'une réalité extérieure à l'esprit *(phyi don).* On se trouve dès lors confronté à ce paradoxe, selon lequel quelque chose existe, mais qui n'est pas plus ceci que cela, pas plus de l'eau que du pus, et qui est d'une certaine façon tout cela à la fois, en dépit des contradictions flagrantes qui découlent à l'évidence d'un tel réalisme relativiste.

Le problème disparaît dès lors qu'on se replace dans la perspective de Go-rams-pa, qui, quant à la réalité de surface, s'accorde avec l'idéalisme des *vijñānavādin.* De ce point de vue, comme la réalité de l'objet s'épuise dans son "apparaître à l'esprit" *(sems la snang-ba)* ; toute discussion sur la nature d'une réalié commune, "trans-sérielle", est donc manifestement *sans objet.* L'espace commun n'est qu'un espace virtuel, comme nous l'avons montré par ailleurs, où les diverses séries projettent la "réalité objective" de leurs perceptions, lesquelles restent toujours, selon leur "réalité formelle", intérieures à chacune et absolument privée. Ainsi, il est ridicule de tenter de déterminer la nature de cette chose qui apparaît à plusieurs sujets "en un même point de l'espace".

Bibliographie (œuvres citées uniquement)

S. Anacker, *Seven Works of Vasubandhu*, chp.VI: *"The Twenty Verses and their commentary"*

Candrakīrti, *Madhyamakāvatāra*, consulté dans la version tibétaine comprenant l'auto-commentaire, *dBu-ma la 'jug-pa'i bshad-pa*, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, Varanasi, 1992. Traduction française partielle: La Vallée Poussin, Muséon, 1907, t. VIII, pp.249-317; 1910, t. XI, pp.271-358; 1911, t. XII, pp. 235-327.

Finot, *Śāntideva — la marche à la lumière (Bodhicaryāvatāra)*, Bossard, Paris, 1920; rééd. Les Deux Océans, Paris, 1987

'Ju Mi-pham, *mKhas 'jug*, édition *sNga-'gyur rnying-ma dPal-yul mchog-sprul* du monastère de Pad-nor Rin-po-che à Mysore

'Ju Mi-pham, *Tshad-ma rnam-'grel gyi gzhung gsal-por bshad-pa Legs-bshad snang-ba'i gter*, éd. du C.I.H.T.S. de Sarnath, vol. I - II, Varanasi, 1992 (nous citons cette édition pour la petite biographie de l'auteur qu'elle comporte.

'Ju Mi-ham rnam-rgyal rgya-mtsho, *Theg-pa chen-po'i rgyud bla-ma'i bstan-bcos kyi mcan-'grel mi-pham zhal-lung*, éd. mKhyen-brtse des *Œuvres complètes*, vol. IV pp. 349 - 591

'Ju Mi-pham, *dBu-ma rgyan gyi rnam-bshad 'Jam-dbyangs bla-ma dgyes-pa'i zhal-lung*, vol. XIII des *Œuvres complètes*, éd. mKhyen-brtse

'Ju Mi-pham rnam-rgyal rgya-mtsho, *Sher-phyin mngon-rtogs rgyan gyi mchan-'grel puṇḍarika'i do-shal*, éd. mKhyen-brtse des *Œuvres complètes*, vol. IV pp. 1 - 346

'Ju Mi-pham rnam-rgyal rgya-mtsho, *dBus dang mtha' rnam-par 'byed-pa'i bstan-bcos kyi 'grel-pa 'Od zer phreng-ba*, pp. 659-783 du vol. IV des *Œuvres complètes*, éd. cit.

'Ju Mi-pham rnam-rgyal rgya-mtsho, *bDe-gshegs snying-po stong mthun chen-mo seng-ge nga-ro*, *Œuvres complètes*, vol. IV.

'Ju Mi-pham rnam-rgyal rgya-mtsho, *Shes-'grel ke-ta-ka*, *Œuvres complètes*, éd. cit., vol. XIV.

'Ju Mi-ham rnam-rgyal rgya-mtsho, *Chos dang chos-nyid rnam-par 'byed-pa'i tshig le'ur byas-pa'i 'grel-pa ye-shes snang-ba rnam- 'byed*, éd. mKhyen-brtse des *Œuvres complètes*, vol. IV pp. 609 - 657

Klong-chen rab-'byams, *dKar-chag rin-po-che'i mdzod-khang*, publié dans le premier volume d'une réédition récente du *gSung thor-bu* de cet auteur, sans indication de lieu ni de date (fac-similé de l'édition xylographique de sDe-dge)

Klong-chen rab-'byams, *rDzogs-pa chen-po sgyu-ma ngal-gso* et son commentaire, *rDzogs-pa chen-po sgyu-ma ngal-gso'i 'grel-pa shing-rta bzang-po*, éd. rDo-grub-chen, reproduisant l'édition de référence A-'dzam 'brug-pa / imprimerie de sDe-dge

Gangs-ri'i khrod kyi smra-ba'i seng-ge gcig-pu 'Jam-mgon Mi-pham rGya-mtsho'i rnam-thar snying-por bsdud-pa dang gsung-rab kyi dkar-chags snga-'gyur bstan-pa'i mdzes-rgyan, biographie de 'Ju Mi-pham, in *Œuvres complètes* de 'Ju Mi-pham (éd. mKhyen-brtse.) vol. VIII pp. 621-731

Rahula, *Le compendium de la super-doctrine (philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asaṅga*, Paris, 1971

Red-mda'-ba gZhon-nu Blo-gros, *De-kho-na-nyid gsal-ba'i sgron-me* (commentaire du *Madhyamakāvatāra*de Candrakīrti), éd. Sakyapa's Students' Union, C.I.H.T.S, Sarnath, 1990.

G. N. Roerich, *The Blue Annals*, Calcutta 1949

TABLE DES MATIERES

Présentation 1

DU *LIEU D E NULLE CHOSE* AU *BANQUET SANS FIN* 3

Introduction 3

I. LE LIEU DE NULLE CHOSE 4
A) Le sujet comme point virtuel situé en regard de la réalité psychique : le modèle du tableau de perspective 4
B) La réalité formelle de la série ou la production psychique immanente 6
C) L'aliénation de la série ou l'assujettissement corrélatif de la subjectivation imaginaire 7
II. LA SUBJECTIVATION DÉSASSUJETTISSANTE 10
III. LA SUBJECTIVATION ACCOMPLIE OU LE "BANQUET SANS FIN" 12
Conclusion 14

L'AUTO-PRODUCTION DE L'ESPRIT 16
Bibliographie 66
Index rerum 68

LE COMMENTAIRE DE 'JU MI-PHAM AU *DHARMA-DHARMATĀ-VIBHĀGA* 70
Présentation 70
Traduction du commentaire de 'Ju Mi-pham au 73
[Préface] 73
I. [Sens du titre] 79
II. [Hommage du traducteur]. 80
III. [Sens du texte] 81
(A) Introduction au traité 81
(B) Le corps proprement dit du traité composé 82
(a) Exposé abrégé 82
(b) Explication développée 85
(ba) Les caractéristiques du réel 85
(bb) Les caractéristiques de la Réalité 87

SUITE DE LA LECTURE DU *LTA-BA'I SHAN-'BYED* DE GO-RAMS-PA 94
Remarquesliminaires 94
Suite de la traduction 95
Quelque vers du poème final de La distinction des vues 104

Bibliographie du séminaire de traduction 108