

LES
PAPIERS
DU COLLEGE INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

N°53



*Mélanges de philosophie comparée
et
de métaphysique*

Stéphane Arguillère

**Papiers n°53
Janvier 2001**

PRÉSENTATION

On trouvera ici la continuation des numéros 33, 40 et 46 des *Papiers du C.I.Ph.*, fidèle à l'esprit et à la forme adoptée dans ces trois fascicules. Pour la première fois, cependant, d'autres auteurs ont contribué à ce qui n'était jusqu'ici essentiellement que le bilan annuel d'une direction de programme au Collège. En effet, MM. Pierre Magnard et François Chenet m'ont permis de donner livraison de la transcription d'une discussion qui s'est tenue dans le cadre de mon séminaire. Celle-ci m'a semblé constituer une excellente entrée en matière, en ce que (entre autres choses) elle reprend selon trois optiques différentes les thèmes implicites ou explicites de cette direction de programme depuis son commencement : nature et possibilité d'une philosophie comparée, nature et possibilité d'une métaphysique aujourd'hui, nature et possibilité d'une "physique de l'esprit" en regard de cette métaphysique. Nous avons le projet de poursuivre cette discussion dans la dernière année du séminaire (2000 - 2001). Cette conversation forme en tout état de cause un premier article autonome.

Le second comporte le contenu du séminaire sur *La théorie bouddhique du néant*. Comme on le verra, il s'agissait du point d'articulation entre le registre de la physique de l'esprit (théorie de l'auto-production psychique dans l'Idéalisme bouddhique et ses

prolongements tibétains) et de la métaphysique de l'esprit (selon un intitulé emprunté à M. Magnard, désignant ici ce qui relève du "point de vue de l'éternité"). Son enjeu secondaire est la question de la réintroduction du négatif dans une philosophie qui assume pleinement, par ailleurs, le pari d'un certain genre d'immanence radicale. C'est dans l'extrême immanence de l'auto-production de l'esprit que se noue la possibilité et la nécessité de la métaphysique. Cette réflexion m'a conduit à hasarder quelques remarques sur Spinoza et ses principaux interprètes français, puisque la philosophie de Spinoza, d'un côté, est ce qu'il y a en occident de plus similaire à l'idéalisme bouddhique, toute chose égale par ailleurs, mais que, d'un autre côté, elle est souvent opposée par ses commentateurs à toute forme de métaphysique, et plus spécifiquement à toute ontologie scalaire.

Le troisième texte est ma traduction des premières pages du *Lung gi gter-mdzod* de Klong-chen-pa. Diverses contraintes (entre autres celles qui tiennent à la longueur déjà excessive de ce volume de *Papiers*) ne m'ont hélas pas permis cette année de donner l'édition du texte tibétain. Du reste, il s'agit d'un fragment de ma thèse, dans laquelle on trouvera une version française de quelques dizaines de pages du même traité de Klong-chen-pa avec le texte tibétain.

En quatrième position, j'ai ajouté un exposé prononcé devant l'équipe C.N.R.S. qui étudie les *Mythes et rituels dans l'ère de culture tibétaine*. Il y est question du *Mythe de commencement et de chute du rDzogs-chen*, une branche de la spiritualité tibétaine qui a donné

naissance à une pensée très singulière et d'un grand intérêt philosophique. Ce petit essai, pour autant qu'il contient un certain nombre de mises au point tant sur la méthode de traduction que sur ses fruits et sur la doctrine du *rDzogs-chen*, ne m'a pas paru être hors de sa place dans les *Papiers du C.I.Ph.*

S. Arguillère

DISCUSSION AVEC MM. MAGNARD ET CHENET

C'est, pour nous, un très grand honneur d'accueillir aujourd'hui M. Pierre Magnard, Professeur émérite à l'Université de Paris-Sorbonne, dans le cadre de ce séminaire, qui depuis le début se développe dans un esprit de filiation, sinon de simple répétition, à l'égard de son œuvre et de sa pensée. M. François Chenet, successeur de M. Hulin à la chaire de Philosophie Comparée de l'Université Paris- Sorbonne, nous fait également l'honneur de se joindre à nous. Sa visite nous donne l'occasion de saluer tout particulièrement la publication de sa thèse, *Psychogenèse et cosmogonie selon le Yoga-vāsīṣṭha* — “*Le Monde est dans l'âme*”, qui, dans une perspective à peine différente, jette une très considérable lumière sur les questions mêmes qui nous intéressent dans ce séminaire.

C'est une chose difficile que de parler devant les professeurs dont on a été, et dont on restera toujours, en un sens, l'élève. J'espère que M. Chenet, qui sait que je n'ignore pas ce que je lui dois, ne me trouvera pas trop ingrat de m'adresser aujourd'hui principalement à M. Magnard, à qui je suis particulièrement redevable, sinon de la teneur du détail des analyses présentées dans ce séminaire, du moins d'une formation générale d'esprit, sans laquelle ces recherches n'auraient jamais vu le jour. Je lui dois aussi plusieurs suggestions fortes, dont je ne fais en un sens que suivre le fil, même si

les sources les plus visibles des réflexions développées ici se trouvent, certes, du côté du bouddhisme indo-tibétain.

Pour les personnes qui n'ont pas eu, M. Magnard, la chance de vous entendre, il est infiniment difficile de se représenter le caractère de votre pensée, qui du reste n'a certainement pas des contours parfaitement arrêtés, même aux yeux de vos auditeurs assidus, — en raison, d'une part, de son élévation déroutante et de son caractère paradoxal et toujours mouvant, et, d'autre part, du *corpus* extraordinairement étendu sur lequel elle prend appui. Les participants de notre séminaire vous auraient-ils lu qu'ils ne verraient peut-être pas si clairement encore le rapport des très modestes travaux que j'ai présentés à votre œuvre, car, à vous lire sans être familier de votre enseignement oral, il est malaisé de départager ce qui appartient aux auteurs dont votre réflexion est nourrie, et ce qui vous revient en propre.

Au titre de l'histoire de la philosophie, il n'est que trop clair, par exemple, qu'outre vos travaux magistraux, notamment sur Pascal et Montaigne, vous avez été et vous êtes en France l'artisan principal de la redécouverte de la philosophie de la Renaissance. Mais je crois qu'il faut vous avoir entendu, et même vous avoir souvent écouté, pour voir à quel point, sous le masque de l'érudition philosophique, registre dans lequel votre excellence est reconnue même de vos détracteurs, vous avancez une recherche de philosophie générale d'une très

puissante originalité. C'est pourquoi, si vous me permettez de revenir publiquement sur cette idée, j'espère que vous permettrez un jour la publication au moins d'extraits choisis de vos notes de cours, puisque votre enseignement oral apporte de précieux compléments à vos publications, voire un infléchissement de point de vue, qui seul permet de lire vos livres et vos articles dans leur juste perspective...

Je voudrais, avant de vous laisser la parole, esquisser quelques-uns des thèmes récurrents de votre enseignement, ceux du moins qui éveillent le plus d'échos dans le propos auquel mes auditeurs sont accoutumés, et à partir desquels il leur sera le plus facile d'engager avec vous le débat.

Il y a chez vous une constante préoccupation anthropologique, se constituant (pour le dire très schématiquement) dans une tension non résolue, extraordinairement féconde, entre le pessimisme pascalien et les dynamiques ascensionnelles des auteurs néoplatoniciens que vous affectionnez. C'est un point qui est d'importance en regard des analyses présentées ici, parce qu'il se combine très heureusement avec une opposition du même ordre, dans le bouddhisme tardif, entre la condition de l'esprit égaré (*'khrul-pa'i sems*) et le fait que cet esprit repose d'une certaine manière sur une essence lumineuse, dite connaissance principielle (*ye-shes*) ou Intelligence (*rig-pa*). Une différence capitale nous oppose, je crois, sur ce point : dans le bouddhisme, il n'y a guère de place particulière assignée à l'homme.

Ainsi ce qui pour vous s'articule en termes d'anthropologie se trouve ici déplacé dans la forme d'une psychologie, ou théorie de la nature et du fonctionnement de l'esprit en général.

L'esprit est, selon vous, décentré, égaré, ce qui implique, dans l'ordre théorique, qu'il ne puisse trouver, au sens cartésien, un solide point de départ sur lequel fonder tout l'édifice de la science. Cette considération n'est certainement pas pour rien dans la tournure particulière que prend chez vous la pratique de la philosophie. Bien loin de se donner comme science rigoureuse, transparente dès ses commencements et sans présupposés, elle se nourrit toujours de très abondantes références. Il ne s'agit pas bien sûr d'un recours facile à l'autorité, mais vraisemblablement de l'effet d'une perception aiguë de l'impossibilité de se fonder sur quelque intériorité prétendue absolue et immédiate de la conscience, et de l'idée que cette intériorité est d'emblée tissée de discours qu'elle n'a pas produits elle-même, et sur lesquels elle peut bien prendre son premier point de départ quelconque.

C'est dire, me semble-t-il, que vous êtes l'un des rares contemporains à prendre la mesure de ce principe aristotélicien, plus profond et moins désuet qu'on ne croit, qui distingue le "plus connu en soi" du "plus connu pour nous". Dans cette perspective, on sort en effet de l'alternative entre les problématiques du fondement, d'esprit cartésien, et toutes les formes de philosophie du soupçon, quel qu'en soit le nom, de la *généalogie* à la *déconstruction* — toutes

problématiques contemporaines qui restent tributaires du souci du fondement, précisément en ce qu'elles tirent leur principal argument de son impossibilité.

Eu égard au rapport de la philosophie à son point de départ, et en lien avec le présent séminaire, quelques éclaircissements pourraient nous être précieux sur une thématique qui vous est chère, celle précisément de l'enracinement de l'exercice de la pensée philosophique dans ce que vous appelez métaphoriquement des *terroirs*, déterminations *originaires* de la *sensibilité*, dont vous posez volontiers qu'elles sont irréductiblement différentes d'un peuple à l'autre, au nom de quoi vous récusez les prétentions de l'Occident à imposer son faux universel. C'est paradoxalement au nom d'un tel principe, me dis-je, que vous avez pu m'inciter une fois (il y a longtemps, en 1990), à retourner à l'*alma mater*, pensant, sans doute, qu'un esprit occidental ne pouvait fécondément penser qu'en s'enracinant dans le *terroir* intellectuel qui lui est propre.

Il serait important d'éclaircir ce point essentiel, dont dépend en principe le statut que l'on pourra donner à l'étude des pensées extérieures à l'Occident. Et sur ce point je prie aussi M. Chenet de nous apporter ses lumières. De même pourrait-on solliciter un jour l'avis de M. Fr. Jullien.

Un des traits paradoxaux de votre pensée me paraît se situer dans une autre tension, celle par laquelle la métaphysique, en tant que

système, se trouve travaillée, en plus des difficultés qui tiennent à son étaiement sur la finitude humaine, par une incapacité de se boucler parfaitement. Cela tient notamment à ce qu'elle a, dites-vous, son couronnement en une idée de Dieu, appelée par la forme et la teneur de ce discours même, mais en excédant les bornes. Dans votre livre, *Le Dieu des philosophes*, vous soumettez les discours de la métaphysique à une analyse qui, suivant le fil de la chronologie, n'est pas sans emprunter quelques outils de pensée à un certain genre de pensée contemporaine : *structuralisme*, puisque vous déterminez les systèmes comme des structures dont une case est vouée à rester vide, et *herméneutique*, dont le titre même de votre grand livre sur Pascal souligne l'importance dans votre pensée.

Cette rapide esquisse doit suffire à montrer quelle est nécessairement la fécondité de votre pensée : elle fait éclater les limites des partis pris de notre époque, non toujours pour surmonter les contradictions par la voie de synthèses spéculatives audacieuses, mais le plus souvent en assumant les deux branches du *dilemme* et en faisant de l'écart des exigences incompatibles, mais toutes également nécessaires, le lieu propre de la métaphysique. Pour les auditeurs de votre séminaire de cette année, ce mot de *dilemme* est évidemment d'un poids singulier...

J'ajouterai encore, pour clore cette introduction, que même si vos adversaires se plaisent peut-être à vous dépeindre sous les traits

réducteurs de l'historien de la philosophie, et à vous prêter le visage "réactionnaire" d'un retour honni à la vieille métaphysique, il est permis de se demander s'il s'agit là d'attaques partisans de mauvaise foi, ou peut-être plutôt, ce qui serait plus grave encore, d'une profonde incapacité à percevoir le point où vous vous tenez, qui, à mon sens, a plusieurs longueurs d'avances sur une avant-garde déjà défraîchie. Car enfin, tout en assumant les questions les plus radicales de la métaphysique, que d'autres, par impuissance de pensée, voudraient que l'on jugeât dépassées, et, au fond, malséantes, vous les avez mariées, d'une manière inouïe, avec les interrogations les plus pertinentes de la philosophie contemporaine. Pour ne prendre qu'un exemple entre mille, la manière dont vous tenez le cap d'une philosophie sans sujet, ou d'une philosophie de l'esprit non substantialiste, est à l'évidence en pointe à l'égard du "retour au sujet", et autres orientations proprement "réactionnaires" de la pensée des années 80. Et, sur ce même point, vous surpassez les penseurs les plus audacieux du temps d'avant le "retour au sujet", précisément parce que ces penseurs avaient confusément rejeté, avec les scories d'une philosophie morte, les perles de la métaphysique.

Il est pénible d'entendre faire son éloge en public, et, pour ma part, je cours le risque d'être regardé comme un plat courtisan. Mais, à mon sens, il n'y a aucune bassesse à reconnaître ce que l'on doit à quelqu'un, et il y en a beaucoup au contraire dans l'ingratitude. Je sais bien, au reste, n'avoir pas dressé de vous un portrait intellectuel

suffisant, ni même seulement vous avoir rendu la moindre part de ce dont je vous suis redevable dans ce petit préambule ; mais il fallait, brièvement, vous présenter à quelques personnes ici présentes, qui pouvaient avoir besoin de ce modeste rappel.

M. Magnard : Merci, mon cher Stéphane, pour cette présentation trop aimable et pour cette provocation à parler ; vous m'avez fait des suggestions, je voudrais essayer d'y répondre. Si le lieu était à l'éloge, je ne tarirais pas de compliments envers le merveilleux étudiant que fut Stéphane Arguillère, et qui maintenant est devenu un maître. Mais trêve de compliments. Vous avez posé des problèmes essentiels. Je partirai de ce qui fut votre péroraison, l'évocation de François Jullien qui présente la philosophie chinoise comme un dehors de la philosophie ; car, si la philosophie a un dehors, ce dehors la remet en cause, la remet en question. Une philosophie, qui ne serait pas compréhensive de toutes les formes de pensée, se sentirait investie, assiégée, et déjà infirmée. Je pense que l'attitude de François Jullien est une attitude très cohérente, mais qui est conditionnée par une certaine idée de la philosophie occidentale, vue comme recherche du fondement. J'appelle une telle philosophie, philosophie de la racine, où l'on retrouve la métaphore cartésienne de l'arbre ; avec pour racine la métaphysique, pour tronc la physique et pour branches les sciences appliquées. On est alors inévitablement confronté à la nécessité de donner au savoir un point de départ et à faire de ce point de départ le point source, le point origine, à partir duquel tout découle. Que ce

soit une philosophie de l'être, de l'un, de la substance ou du sujet, qu'importe, ce qu'il y a de sûr, c'est qu'à vouloir fonder, on enracine, à vouloir enracer, on assigne à la pensée une origine déterminante. Or je pense que si on lie la pensée à une origine présumée, on la constitue sur un mode que je qualifierais d'autistique, et d'exclusif de la compréhension de toute pensée qui aurait une autre origine. Et c'est pourquoi je me suis toujours efforcé de développer ce que d'aucuns pourraient appeler une philosophie du rameau, par opposition à une philosophie de la racine, considérant qu'il n'est pas de point de l'expérience humaine qui ne puisse être considéré comme un point de départ. Je récusé donc ce projet, qui est moins celui de Descartes, que celui de ses interprètes, en particulier de Martial Guérault, qui s'ingénia à définir l'ordre des raisons, puis celui des matières, pour être sûr de savoir comment commençait dûment le cartésianisme. Et j'oppose à cela ce que j'appelle une philosophie du rameau, c'est-à-dire une philosophie qui considère que l'arbre repose aussi bien sur ses branches que sur ses racines, et qu'il n'est pas de point de la pensée ou de l'expérience humaine qui ne puisse être constitué comme point source, comme point origine. Ce qui évidemment amène à considérer que ce point source ou ce point origine ne saurait se poser comme un fondement. C'est un point contingent, à partir duquel on se met à penser, et c'est cela qui m'amène à considérer une philosophie comme ouverte, comme accueillante envers toute autre pensée, comme éminemment plastique et disponible.

À l'image du rameau j'aime ajouter celle du rhizome, qui répondrait à la demande de Stéphane Arguillère au sujet de ce que j'appelle le terroir. Le rhizome, c'est cette tige souterraine qui offre cette possibilité de produire à tout instant une racine, en quelque point du terroir qu'elle puisse se trouver. Ainsi, vous avez là une prolifération de points qui tous sont des points origine, sans qu'aucun d'eux ne soit privilégié. Et c'est cette structure rhizomatique qui m'a toujours semblé être le modèle à adopter en philosophie, si nous voulons nous garder de tout dogmatisme et donner à notre pensée la possibilité de s'ouvrir aux pensées des autres.

Il y a, précisément, une formule, tout à l'heure, de Stéphane Arguillère qui m'a paru très intéressante, quand il m'a interpellé sur ma conception de l'universel. J'ai toujours professé que la prétention de l'Occident à imposer son universel relevait purement et simplement de l'outrecuidance, pour ne pas dire, de la tyrannie. Car il y a autant d'universels qu'il y a de grandes pensées. Et c'est pourquoi à mes yeux il y a un universel occidental sans doute, mais, au même titre, un universel chinois, un universel indien, et il n'y a pas de raison de privilégier un universel plutôt que l'autre. À partir du moment où les universels s'entendent au pluriel, aucun ne peut prétendre exercer une normativité mondiale.

Car l'universel, on l'utilise beaucoup aujourd'hui à des fins éthiques, à des fins normatives, à des fins morales, à des fins

politiques aussi, tout simplement pour assigner aux autres nos propres normes, pour leur imposer nos propres valeurs. Or je crois que tout cela tient à un mauvais usage de la philosophie occidentale, érigée en philosophie du fondement, assignant un commencement radical à la pensée, récusant celle qui ne commencerait pas ainsi, autorisant en revanche celle qui, se recommandant de ce commencement ou de cette origine radicale, croirait avoir toute autorité pour juger du vrai et décider du bien. Or je crois que la philosophie, française en particulier, s'est très longtemps développée sur ce mode. C'est dans une telle tradition que s'est constituée, après la défaite de 1871, la réception du kantisme en France. En résultera une tradition universitaire constituant la pensée en pensée de l'origine, en pensée de la racine, autorisée à dire ce qu'elle dit et à proférer les jugements qu'elle profère, à partir précisément de cette justification que lui donne cette référence à un commencement réputé absolu, qui serait le commencement même de la pensée. Que le débat tourne un jour à la question de savoir si ce commencement est le commencement de la pensée, ou le commencement de la réalité, que l'on se demande si l'on peut nouer l'ordre des raisons, c'est à dire celui qui part du commencement de la pensée, sur l'ordre des matières, c'est-à-dire celui qui part du commencement de la réalité, c'est le type même de problème absolument terroriste, absolument exclusif à l'endroit des mentalités étrangères, car c'est nous signifier que nous tenons avec la certitude de soi (ordre des raisons) et la cause première (ordre des matières), le *cardo* et le *decumanus*,

comme disaient les Romains, qui permettent de fonder toute cité de l'esprit, du moment que nous disposons des deux axes qui noués l'un sur l'autre assurent la solidité du système. Fort de cela, se dresse un édifice qui est certain, parce qu'il est fondé en raison ; cet édifice certain constitue l'unique fort des dogmatistes, et qui n'y entre pas, n'a pas sa place dans la pensée. Or cette vision, que je qualifiais de terroriste, a fait que la pensée occidentale s'est développée de plus en plus dans l'ignorance des pensées étrangères. On aurait dû s'en douter avant le vingtième siècle. Avec effarement, nous découvrons aujourd'hui que cette pensée s'est développée sur le mode de l'exclusion à l'endroit des autres mentalités. À tel point que l'universel éthique et politique que nous avons cru pouvoir induire de nos certitudes philosophiques, on a voulu l'étendre à la planète entière. Le terrorisme intellectuel s'est donc doublé d'un terrorisme politique, où les nations dites occidentales ont voulu être les gendarmes du monde. Je passe là-dessus, c'est trop clair pour qu'on ne comprenne pas qu'un tel type de pensée ne pouvait être qu'exclusif d'un autre universel que le nôtre, exclusif d'une autre certitude que la nôtre.

On aurait dû l'apercevoir, à mon sens, dès le XVII^{ème} siècle, parce que dès cette époque cette pensée du fondement était suffisamment installée pour qu'un homme aussi intelligent que Leibniz s'avisât que la philosophie occidentale était sans doute incapable en dépit de son encyclopédisme de comprendre la pensée chinoise, dont les missionnaires, alors, nous soumettaient les énigmes. Il y a là un premier

dialogue entre les mentalités, un premier effort de philosophie comparée, comme nous dirions aujourd'hui, qui fut mené par Leibniz même, à partir des correspondances avec des missionnaires jésuites en Chine, qui s'interrogeaient sur la possibilité qu'avait la pensée occidentale de comprendre ce que pouvaient dire les Chinois. Problème crucial que celui de la traductibilité des pensées les unes dans les autres, — problème requis d'exigences sans doute pastorales, puisqu'il s'agissait avant tout pour les missionnaires d'évangéliser les Chinois, mais qui, pour Leibniz, se posait au plan simplement de la définition de l'homme, de la possibilité d'une reconnaissance d'une pensée autre que la nôtre, et qui l'amenait à constater l'enfermement de la pensée occidentale sur elle-même, et à se demander à quelle condition cette pensée pourrait s'ouvrir sur une pensée telle que la pensée chinoise.

L'avertissement donné par Leibniz ne fut pas entendu, puisqu'il faudra attendre le XIX^{ème} siècle, pour que reviennent ces questions, aujourd'hui toujours pendantes, la philosophie occidentale ne s'étant pas livré à cet examen de conscience, à cette lecture critique d'elle-même, en se demandant, mais pourquoi notre universel est-il exclusif d'un autre universel, celui des Chinois par exemple ? On dit ainsi aujourd'hui que "les Chinois ne respectent pas les Droits de l'Homme", pure billevesée, tant qu'on n'essaie pas d'avoir le même universel, ou plutôt, de comprendre leur universel, au lieu de les juger selon le nôtre. Il faudrait, avant de se demander pourquoi ils ne les respectent

pas, se demander *pourquoi ils ne les comprennent pas*, dans l'acception que nous leur donnons. Il y a donc là, si vous voulez, des ratés qui sont de tous les jours, puisqu'il suffit qu'un chef d'État chinois vienne à l'Élysée pour que le scandale éclate aussitôt ! C'est quelque chose qui tient à un défaut de communication qui dépasse le problème des langues, des traductions, ou des médias, et se situe au niveau du conflit des mentalités. Et s'il y a conflit des mentalités, c'est parce que le français moyen continue de penser d'une manière dite cartésienne, c'est-à-dire de supposer une philosophie du fondement, de la justification, de *l'avoir raison*, puisqu'il a forcément raison, celui qui croit pouvoir nouer l'un sur l'autre l'ordre des matières et l'ordre des raisons. Pour ma part, je me suis toujours efforcé de définir un type de pensée qui serait *susceptible de ménager à titre de possibilités les pensées des autres*, moins de *comprendre* les autres, que de penser de manière à *laisser possible la pensée d'autrui*.

Or si tout point de l'expérience humaine constitue un point de départ pour la pensée, qu'est-ce qui empêche le Chinois, ou le Japonais, ou le Coréen, ou l'Indien, de philosopher, de penser avec moi, à partir du point qu'il m'aura lui-même proposé ? Car je puis très bien me mettre au point qu'il aura choisi pour moi. Et à partir de là il y a possibilité pour une philosophie critique à l'endroit d'elle-même, accueillante à l'endroit d'autrui.

J'ai prononcé un mot qui est très à la mode, le mot différence, dangereux aussi, parce que tout le monde s'en réclame. Cela finit par relever du dilettantisme, de l'amateurisme.

C'est sympathique, mais je crois qu'il ne s'agit pas d'être sensible aux différences, ou accueillant aux différences ; il s'agit de donner la possibilité à une autre pensée de se développer dans le champ même qui est le nôtre. Et je crois que c'est cette infinitisation des points de départ, ce fait qu'ils sont en nombre infini, qui réserve cette possibilité à toute pensée, si éloignée qu'elle soit de la nôtre, d'intervenir dans notre champ de discussion. Faute de cela, on se pose seulement en arbitre, en censeur, en critique, voire en détracteur, à l'endroit des pensées des autres, qui ne laisseront pas de paraître étrangères. Si on adopte en revanche cette relativité du point de départ, il n'y a pas de pensée qui nous soit étrangère ! Ce que je perds, c'est un certain exotisme culturel, mais une telle curiosité est-elle à mettre au compte d'une Université digne de ce nom ? Admettre un exotisme culturel, c'est admettre qu'il y a des pensées sous-développées, des pensées pour musée des espèces, des pensées pour l'amusement des voyageurs, des pensées pour Jardin des plantes...

Le culte aujourd'hui de la différence, ou plutôt l'amour de la différence, et le fait d'admettre qu'il y ait des pensées exotiques, reviennent à vouer ces pensées étrangères au Jardin des plantes de la philosophie. Alors, si on a un tant soit peu de respect pour ces

pensées, et pour les hommes qui les professent, il faut absolument en finir avec une philosophie du fondement, de la racine.

- S. Arguillère : Pour nuancer la remarque que j'avais faite, et à laquelle vous avez répondu, à propos du point de départ contingent de la pensée, il faut ajouter qu'à certains égards vous semblez plus aristotélicien que pascalien : si votre pensée n'est pas une pensée de la *racine*, elle est peut-être une pensée du *fruit*. En effet, vous tendez à admettre une sorte d'autonomie de l'intelligence métaphysique à l'égard de son enracinement précaire dans la finitude humaine. Me trompé-je, ou ai-je raison de dire que, pour vous, la reconnaissance de l'extrême précarité du *roseau pensant* et de la contingence des premières notions se marie sans contradiction avec l'idée d'un mode propre de la compréhension métaphysique, tirant son évidence de soi-même, ne reposant en rien sur la fragilité du terrain, ou sur le caractère culturellement conditionné du *terroir*, dans lequel elle s'enracine à travers la finitude de l'esprit humain qui en est porteur ? La vérité serait ainsi, comme en toute bonne métaphysique, seulement à la fin, quoiqu'elle fonde en quelque sorte rétroactivement (d'une façon certes bien différente de ce qui prévaut dans les problématiques de la racine) et qu'en même temps elle sauve tout le chemin parcouru jusqu'à elle. C'est ce qui nous garde des problématiques du fondement dans leur forme moderne, mais sans nous condamner à *la philosophie comme l'un*

des beaux-arts, en réhabilitant l'image de la clef de voûte — ce qui vient à la fin mais soutient en retour tout l'édifice sur quoi il repose. Si une telle chose est possible, on a peut-être la possibilité de concevoir l'existence de différentes pensées, divers rameaux proliférant à partir de divers points du rhizome, sans renoncer pour autant à l'idée d'une vérité métaphysique.

M. Magnard : Oui, c'est essentiel. Je dénie à l'origine la puissance de fonder, et partant je refuse la notion d'autorité. L'*Auctoritas*, qui autorise à parler, c'est la vieille notion romaine, sur laquelle depuis toujours a vécu la pensée en Occident, rapportant "autorité" à "*augere*", cet augment inhérent à l'*augustus*, celui qui est autorisé à parler, à juger, à décider.

En revanche, la notion de fondement, je la retrouve, comme vous dites, au terme, car c'est la dernière pierre de l'édifice, précisément, qui le solidifie ou qui le fonde. C'est la clef de voûte, le claveau ou le vousseau ajouté *in extremis*, qui équilibre et qui fonde. Il faudrait que l'édifice de la pensée soit complètement achevé, pour qu'on puisse le considérer comme fondé. J'ajouterais une petite précision à ce qu'a dit Stéphane Arguillère : c'est que, dans la perspective qui est la mienne, la métaphysique est une pratique et non une doctrine. La métaphysique ne se fige pas dans des notions ou des propositions, elle ne s'enseigne pas *ex cathedra*, elle se pratique, avec des interlocuteurs, à l'intérieur d'un dialogue, elle est une pratique. Et même si la forme du cours magistral subsiste à la Sorbonne, dans les

universités, cela ne doit pas dissimuler le véritable sens de ce genre d'exercice, qui doit être sans cesse mis à l'épreuve du dialogue. Il n'y a rien d'arrêté, il n'y a que du mouvement ; il n'y a pas de vérité métaphysique, il n'y a qu'une saine pratique des opérateurs métaphysiques, des concepts ; il faut bien en jouer. Et il y a une saine manière de poser les problèmes, que ces opérateurs nous amènent à poser. Donc c'est une pratique, et si c'est une pratique, alors forcément la métaphysique n'est pas fermée sur elle-même, elle n'est jamais close, elle est essentiellement ouverte, et on ne voit pas pourquoi des intervenants du bout du monde ne pourraient pas s'introduire dans cette pratique.

Stéphane Arguillère : Un autre thème corrélatif, qui est d'une grande importance pour vous, est celui du caractère auto-constitutif de l'esprit ou de l'âme. La combinaison de l'idée d'un fond essentiel immédiatement lumineux de l'esprit et de celle d'une auto-production psychique (donc d'une médiation dans le devenir de l'esprit tendu vers son essence) est évidemment le point qui rapproche le plus fortement les analyses menées ici de celles que l'on vous a longuement entendu développer dans votre séminaire, et qui ont fourni beaucoup d'orientations précieuses pour les recherches que mènent conjointement les participants du présent séminaire.

Quel rapport pour vous entre la métaphysique et cette auto-constitution de l'esprit, et éventuellement la possibilité de son achèvement ?

M. Magnard : L'auto-constitution de l'esprit, c'est ce dont fait l'épreuve tout homme qui pense, en quelque lieu qu'il pense, parce que c'est ce qui est promis à l'exercice de la pensée, à la patience de la pensée, cette pensée qui doit dans cette pratique d'elle-même s'auto-constituer sur le mode de l'Esprit. Cette notion, je ne l'ai pas inventée ; je l'ai retrouvée dans ma lecture des néo-platoniciens chrétiens du XIV^{ème} et du XV^{ème} siècles, notamment dans l'école Rhéno-flamande, chez Maître Eckhart, par exemple. Celui-ci fait preuve, dans l'ordre des certitudes habituelles, d'un profond scepticisme. Il n'y a rien qui ne soit chez lui objet de doute ; ce doute, il le mène au nom de sa foi religieuse, qui, loin de lui donner une certitude, ou d'étayer chez lui une philosophie, a pour résultat de remettre en cause les certitudes humaines qui peuvent être les siennes, ce qui le conduit à faire table rase de tout ce qu'on lui a enseigné et, ce faisant, à rechercher l'auto-constitution de l'esprit. Comment, dans une pratique de la pensée, l'esprit peut-il faire l'épreuve de lui-même ? On doit s'auto-constituer comme esprit, parce qu'on n'est pas esprit en naissant, on le devient dans une pratique intellectuelle et spirituelle. L'esprit s'auto-constitue, précisément, parce qu'il n'y a pas d'*ego cogito* tout constitué, de sujet qui pense ou de substance pensante, il y a un chantier, "officine" ou "creuset", comme disait Jean Scot Érigène, chantier où tout est à faire, l'homme ne reposant plus sur rien, si ce n'est sur l'exercice de sa pensée. Il fait donc l'épreuve de sa pensée, et il se constitue comme esprit par l'exercice de cette pensée — et il le fait dans la finitude qui est la sienne, dans le terroir qui est le

sien, dans le questionnement qui l'étreint, et il ne saurait interdire à quiconque d'effectuer ce même travail sur soi dans quelque terroir que ce soit. Ce qui est émouvant dans l'expérience eckhartienne, c'est qu'Eckhart use de sa foi religieuse pour ébranler des certitudes philosophiques, et pour tenter de philosopher à nouveaux frais, c'est-à-dire, en faisant de l'aléatoire l'occasion de la vérité, du contingent l'indice de la nécessité. Il n'est alors de rencontre qui ne puisse être inaugurale, d'expérience qui ne puisse être décisive. Tout point peut être un commencement, tout point peut être un point de départ. Les *Sermons* de Maître Eckhart sont très occasionnels ; est-ce la liturgie du jour, est-ce l'*ordo*, qui détermine le thème ? Sans doute, mais aussi et surtout les rencontres les plus contingentes, qui l'amènent à parler de la solitude, de la pauvreté, du dépouillement, de l'amour, de la mort, selon les hasards du quotidien, — rencontres qui constituent un point d'ancrage à une méditation s'auto-constituant comme pensée, comme esprit. Eckhart fait l'expérience de l'esprit dans ce travail même, travail qui s'inscrit dans la contingence du devenir, dans la suite des jours et des nuits, dans la circulation à travers un terroir donné, cela s'inscrit dans un *hic et nunc* tout à fait relatif, qui n'a rien de privilégié par rapport à un autre *hic et nunc*. Et là vous auriez un bel exemple de ce que doit être précisément le rhizome, parce que sa pensée se promène au hasard de toutes les errances et de toutes les occurrences — et là, il fait l'exercice de cette solitude, de cette nudité, de cette pauvreté, d'une pensée qui ne se peut authentiquement auto-constituer que dans la précarité.

Alors si vous vous recommandez d'une lecture dogmatique du cartésianisme, vous ne pouvez pas ne pas être étonnés, parce que nous sommes aux antipodes de cette recherche d'un sol, d'un rocher, sur lequel le nageur pourrait prendre pied, ou encore d'un centre de gravité qui lui permettrait de flotter sur les eaux, ou de nager sans se noyer, — bref nous n'avons rien qui ressemble à une assurance, à une certitude, en quoi nous puissions reposer, — nous avons cette précarité absolue du penser, pauvre, fragile, nu, dépouillé, d'un dépouillement extrême, et qui, dans ce dépouillement même — plus il se dépouillera, plus il y parviendra —, tentera de réaliser cette expérience qui est celle même de l'auto-constitution de l'esprit. Nulle pensée n'est originaire, parce que demain est un autre jour, qui commencera autrement, elle n'est pas originaire, elle est, si vous voulez, la manière pour l'esprit d'être assumé dans une contingence absolue, ne tirant sa force que de son acte même.

S. Arguillère : M. Magnard, si vous me permettez, je voudrais souligner quelques points qui sont peut-être des lignes de fracture entre les analyses qui ont été développées ici et votre enseignement — et si vous souhaitez récuser mes orientations, vous en donner ainsi l'occasion. Ainsi ai-je, suivant les auteurs de l'idéalisme bouddhique, proposé, pour reprendre un mot qui vous est cher, un certain *acosmisme*. Il est bien connu en effet, quoique certainement mal compris, que, pour les auteurs bouddhistes, le monde est inconsistant, est irréel. Ce qui nous amène à un certain idéalisme, qui,

dans sa version la plus forte — celle que l'on a exposée ici —, ne saurait être qualifié de *subjectif*, parce que, dans cette perspective, il n'y a plus de sujet, mais dans lequel du moins il ne reste plus rien de tel qu'une réalité extérieure. Cet idéalisme a ceci de particulier qu'il va de pair avec une pensée de l'auto-production de l'esprit, à la différence de nombre d'idéalismes développés en Occident, qui sont souvent conjugués à un intellectualisme ignorant l'épaisseur temporelle des processus. Dans cet idéalisme, on réintroduit une certaine considération de la causalité efficiente, et on le fait en assumant une certaine *atomisation* de l'esprit — l'esprit au sens de *psychè*, *anima*, pas au sens de *νοῦς*, *intellectus* — qui est réduit à un processus quasi mécanique, où des éléments pour ainsi dire micro-psychiques se succèdent avec un certain ordre et une certaine nécessité, et cela, sans aucune intervention d'une quelconque finalité ou providence divine. L'enjeu du séminaire de cette année [1999-2000], c'est de montrer que ces formes de pensée extrêmement réductionnistes, que j'ai présentées surtout il y a deux ans, sous l'intitulé de "physique de l'esprit", non seulement ne sont pas incompatibles avec une forme de métaphysique, mais, au contraire l'appellent de manière nécessaire.

En outre, il y a dans notre travail de ce séminaire une certaine ambition systématique, dont je ne sais pas si elle n'est pas en rupture avec votre perspective résolument ouverte. La production de l'esprit, le devenir errant de l'esprit, doit être surmonté ; pour les bouddhistes, une philosophie qui ne culminerait pas dans une sagesse

définitive, une vision intelligible de la vérité par laquelle nous n'aurions plus d'autre vérité à découvrir, serait une philosophie vaine. Nous aimerions vous entendre sur ces différents points...

P. Magnard : D'abord, le mot *acosmisme*. Vous dites que vous n'êtes pas sûr que je puisse souscrire à l'acosmisme que professe la pensée bouddhique. Tout tient à ce que l'on entend par *cosmos*. Car la question est vraiment là. Le cosmos, ici, ce n'est pas l'univers tel que les physiciens le peuvent concevoir. Je ne suis pas sûr que cet univers existe comme tel. Interrogeons plutôt le binôme macrocosme-microcosme en usage au Moyen Age et à la Renaissance. Le sens obvie est celui d'une simple homologie structurale entre l'homme et l'univers. Au Moyen Age, les "livres de raison", distribués par les colporteurs à travers les sentiers muletiers dans nos campagnes et nos montagnes, ces encyclopédies populaires, proposent un système de correspondances entre les organes du corps humain et les parties du ciel, ou les espèces naturelles, minérales, animales et végétales, comme si le corps humain constituait un résumé de l'univers, un univers en raccourci, et, comme tel, la clef de tout ce qui l'entoure, puisqu'on peut lire en petit ce que nos sens trop courts ne peuvent apercevoir en grand. L'homme miniaturise l'univers, l'univers grandit immensément l'homme. On a le raccourci de l'univers dans l'homme. Inversement, si vous voulez grossir ce qui est dans l'homme, regardez l'univers, vous y connaîtrez le secret de ses organes les plus intimes, à

travers ce que vous montrent les constellations, les signes du zodiaque, tous les phénomènes naturels.

À y regarder de plus près, on aperçoit un très curieux renversement. Voyez Méthode d'Olympe ; il nous dit : on veut que l'homme soit le résumé, le raccourci de l'univers, comme si Dieu l'avait ajouté à son œuvre pour l'achever. Mais, précisément, si Dieu a ainsi, au sixième jour, ajouté l'homme, c'est que l'homme n'est peut-être pas une partie de l'univers. Il n'en est pas une simple image ; il en est la *raison* et même la clef, l'ordre de l'univers. Et il a cette formule absolument saisissante : le cosmos, ce n'est pas l'univers, c'est l'homme, qui est ο κοσμος του κοσμου, "le monde du monde" — ce qui fait que le monde est un monde, c'est l'homme ; car le monde en lui-même et par lui-même n'existe pas. Dieu n'a rien créé, il a créé l'homme. Le reste, c'était les prodromes, les préparatifs, les agencements, les pressentiments, Dieu rêvait — il a rêvé jusqu'au sixième jour. Au sixième jour il s'est réveillé. Et le réveil de Dieu, c'est l'homme totalité cosmique. Mais jusqu'à lors Dieu rêvait.

N'allons donc pas chercher dans les rêves de Dieu autre chose que des rêves, c'est-à-dire, peut-être, une sorte de fantasmagorie, une illusion. L'illusion cesse à partir du moment où l'homme lui donne une crédibilité, car la seule production réelle de Dieu, c'est l'homme ; la seule production consistante, la seule création de Dieu, c'est l'homme. Il n'y a qu'une création en deux moments : *generatio ad intra*

et *generatio ad extra*. La *generatio ad intra* engendre le Verbe ; la *generatio ad extra* crée l'homme. Et l'homme et le Verbe, c'est le même, en un sens, à cette différence près que le Verbe est Dieu et l'homme créature, mais, dès le sixième jour, l'Incarnation est en marche.

Ces deux moments de cette création se répondent ; ces deux moments coïncident, car Dieu crée l'homme pour parfaire le monde et pour l'habiter, et l'homme, en son corps, est tabernacle divin et temple de l'Esprit. Pierres, plantes et bêtes sont comme une apparence, un voile qui cache Dieu ; ils ne sont pas tout à fait réels. Il leur manque le cosmos au sens grec du terme, c'est-à-dire, l'ordre qui les fait être, l'ordre qui les agence, qui les ordonne, qui les distribue, qui leur donne solidité, consistance et harmonie. Cet ordre se dit en grec *κοσμος*. Mais *κοσμος*, c'est aussi la parure, la beauté, l'éclat, la brillance. Or tant que l'homme n'est pas créé, le monde ne brille pas ; le monde n'apparaît pas ; le monde n'a pas de gloire, pas de lumière. Il pouvait bien y avoir un soleil et une lune, mais, comme le dit merveilleusement Clément d'Alexandrie, ce soleil et cette lune sont dans l'homme, Dieu les a créés dans l'homme. Il les a créés pour l'homme.

Vous trouvez ainsi chez les Pères de l'Église, cette conception, que le Dieu du monde, c'est l'homme. L'homme est plus grand que le monde ; c'est lui qui est le macrocosme. Et voici le renversement : le

macrocosme, dit Méthode d'Olympe, c'est l'homme ; le microcosme, c'est l'univers. Alors, les proportions sont renversées, proportions de grandeur, mais proportions aussi de degrés d'être. De réalité, il n'en est que dans l'homme. Seul l'homme est réel, pleinement réel, puisque c'est lui qui réalise. Si l'homme est le Dieu du monde, c'est parce qu'il est celui en qui et par qui le monde révèle et manifeste Dieu, la quadruple cause sans laquelle il ne saurait être.

Dieu a pris tous les risques. Il a confié à l'homme le soin de parfaire (ou de faire ?) son œuvre, de la rendre consistante ; c'est l'homme qui en a la charge, jusqu'à la fin des siècles. Et c'est cela que nous enseignent les Pères : qu'au fond, le monde n'a pas de réalité, que c'est l'homme qui le constitue.

Il y a des textes très beaux des Pères sur cet homme qui porte en lui les constellations, cet "homme au corps tissé d'étoiles". Les constellations sont en lui ; les étoiles sont en lui. De telle sorte que lorsque nous nous enchantons du monde, c'est au fond une sorte de projection extérieure de ce qui est en nous, une sorte d'extériorisation de ce que nous portons en nous. Le monde n'a de beauté que par la poésie de celui qui le chante, et qui l'invente en le chantant ; il y a en tout homme un Orphée. L'univers n'existe que par la lyre d'Orphée.

Voilà pour l'acosmisme.

Deuxième point, l'idéalisme non subjectif. Ce que je récuse dans l'idéalisme subjectif, c'est que, si j'ajoute "subjectif" à "idéalisme", l'idéalisme alors est fondé sur cette certitude que le sujet a de lui-même. Il y a là un mot de trop. Mais si "idéalisme" cela veut dire que le monde est ma représentation, pourquoi pas ? Je ne dirais peut-être pas "*ma* représentation", mais la représentation de quiconque se représente, la représentation de l'homme quelconque. Le monde n'a de réalité que du fait des actes que nous, hommes, nous posons pour lui donner de la consistance, de la pérennité, de l'ordre, du sérieux.

Quand vous voyez le monde à travers les médias, vous avez l'impression d'une inconsistance absolue. L'ère du frivole et de l'éphémère a bien mérité le nom d'*ère du vide*¹. Or, le monde, ce n'est pas cela, le monde attend de l'homme une beauté, une cohérence, une solidité, une vérité, une pérennité — mais quel avenir, quelle pérennité peut-il avoir en une époque où sont violées les lois les plus élémentaires du *κοσμος* ? C'est à l'homme qu'il revient d'en retrouver l'exigence.

S. Arguillère : Il y a un problème, que je voulais soulever en passant : il me semble que, quand vous parlez d'auto-constitution de l'esprit, vous pensez avant tout à un travail de la pensée qui tend avant tout à un plus grand achèvement, à une perfection plus haute,

¹ (G. Lipovetsky).

de l'esprit. Je crois par exemple vous avoir entendu récuser la démarche de Joyce, pour autant qu'elle se donnerait pour objet la succession des états psychiques, marquée par un ordre qui n'est ni de fondation, ni de construction ou de constitution de l'Esprit en un sens plus noble. Or ici, quand on a parlé d'auto-production de l'esprit, dans la perspective de l'idéalisme bouddhique, on a eu en vue une sorte de mécanisme qui s'appliquerait *aussi bien* dans ce que les bouddhistes appelleraient l'égarement, que dans ce qu'ils nomment la libération. Aussi bien dans les dynamiques qui conduisent l'esprit à une forme de progression quelconque, au sens où il y aurait constitution de quelque chose qui n'était pas présent au départ, et qui est plus noble que ce qu'il y avait au départ, que dans les mécanismes qui rendent compte des enchaînements éventuellement stériles, pénibles, répétitifs, de l'expérience ordinaire. Pour les bouddhistes, certes, la grande masse des êtres aspire, et ne peut pas ne pas aspirer, à une vie bienheureuse ; mais ces êtres y aspirent d'une manière tellement inadéquate, que finalement ils se trouvent engagés dans les cercles de la répétition, de l'inanité, de l'ignorance, de l'aliénation et de la souffrance. C'est en ce sens qu'à côté de la *métaphysique* de l'esprit, dont j'ai repris de vous la suggestion, je crois qu'il y a la place pour une *physique* de l'esprit, centrée sur une réflexion relative à la causalité efficiente, pour essayer d'expliquer cette sorte de mécanisme, de dispositif *machinique*, qu'est l'esprit. Les bouddhistes partent plus volontiers de l'expérience de la souffrance et de la confusion, que d'une analyse des moments de culmination de la

pensée spéculative. Cette approche, qui consiste à inclure l'auto-production psychique dans la catégorie générale de l'auto-constitution de l'esprit, vous paraît-elle absolument impertinente ?

P. Magnard : Non ! Elle est légitime. Vous me renvoyez à l'*Ulysse* de Joyce. Pourquoi ai-je toujours été fasciné par Joyce ? Parce que, que ce soit dans *Ulysse* ou dans *Dedalus*, j'ai deux expériences de la vie de l'esprit dans ce qu'elle a de plus spontané. Évidemment, vous me direz que ce sont des œuvres d'art. Mais quand il a écrit *Ulysse*, ou quand il a écrit *Dedalus*, Joyce s'est imposé une discipline — celle de remettre en cause tout ce qui était certitude acquise ; il s'est interdit de conférer au *je* la moindre autorité, car si le *je* devient une fiction grammaticale, comme le disait Nietzsche, c'est bien chez Joyce. Le *je* ne se pose jamais comme une autorité. Les phrases ne connaissent pas de ponctuation, ce qui exclut l'idée de commencement ou de recommencement. On est pris dans une sorte de mouvement sans fin, et il n'y a rien qui différencie un mot d'un autre, car on n'utilise aucune majuscule. Il y a donc là une sorte d'écriture qui n'est absolument pas une écriture automatique, qui est une écriture très contrôlée, ascétique, une écriture qui a éliminé tout ce qui constituerait des vestiges d'autorité, de substantialisme, de pensée du fondement, de pensée de l'origine. Il n'est pas jusqu'au traitement des temps des verbes qui ne soit là pour nous montrer que le temps n'est pas ce vecteur orienté qui nous ordonnerait à un principe, mais une simple fluence, un simple écoulement, sans rien d'autre. Ce que réalise *Ulysse*,

on peut dire que *Dedalus* en avait donné en quelque sorte l'argument, en essayant de nous faire remonter à un originaire qui ne serait ni principe ni autorité. On comprend donc que le passage de *Dedalus*, qui reste encore un livre écrit selon les conventions de la rhétorique habituelle, à *Ulysse*, soit cette ascèse qui va amener la vie psychologique à s'exprimer à l'état brut, je veux dire brut de formes empruntées. Alors, cela conduit à quoi ? Non pas à une pure et simple passivité, mais à un règlement des passions, par le biais, par le truchement, de cette écriture, qui va permettre à l'auteur d'exorciser ses démons. Joyce vit une constante angoisse de culpabilité, un remords récurrent. Il fait indéfiniment son procès. Il a mal vécu une éducation sévère, qu'il porte en adolescent invétéré qui n'y verrait que l'annonce d'une punition future.

Qu'il lâche alors la bride à ses pensées, à toutes ses pensées, sans plus les traquer, qu'il leur donne libre expression sans que rien ne les arrête, la censure peu à peu se lève ; gérer un tel flux, c'est apprendre à écrire autrement en un nouvel usage du sujet grammatical, du verbe et du complément. C'est d'abord faire l'économie d'un *ego* abusivement constitué en auteur coupable d'une existence à peine commencée. Et c'est précisément cet exorcisme qu'il vit dans cette écriture, et vivre cet exorcisme, c'est alors mettre sur le même plan les moindres pensées qui traversent son esprit, les moindres événements de cette grande journée, puisque *Ulysse* c'est une seule journée, dans les moindres frémissements de sa sensibilité à

chaque instant, car cette mise à plat, où tout est au fond sur le même plan, constitue la meilleure thérapeutique qui, ramenant les choses à leurs véritables proportions, va permettre d'effectuer l'exorcisme. Et je pense que c'est là précisément l'expérience qu'il a voulu nous rendre.

J'ai croisé jadis Samuel Beckett, qui avait été le secrétaire de Joyce. Samuel Beckett était lecteur d'anglais à la rue d'Ulm. Chaque année les élèves donnaient leur *Revue*, représentation théâtrale qui se voulait l'exutoire des moments mal vécus de la scolarité écoulée. En mal d'inspiration, les élèves allèrent un jour voir Beckett pour lui demander des idées ; en guise de revue, celui-ci rédigea *En attendant Godot*, véritable mise à plat du psychique dans la tradition d'*Ulysse*. *Molloy* venait de paraître ; *L'innommable* allait suivre, accomplissant ce geste "éphectique" à l'endroit de toute ontologie grammaticale et de toutes les postures et impostures que nous impose un langage de convention.

C'est là que l'on voit la vie de l'esprit relever de la "mécanique" et pourquoi pas de la "physique".

La résolution des angoisses de culpabilité exigeait le libre jeu des infinies causalités, s'auto-régulant les unes les autres, sans qu'il soit besoin d'une police des pensées, *a fortiori* d'une censure. N'est-ce pas le refoulement qui fait la culpabilité ? À laisser libre cours à la moindre pensée, à ne pas permettre qu'il y ait des idées dominantes,

des idées fixes, des idées juges, des idées s'imposent au détriment des autres idées, la catharsis s'effectue spontanément.

Si donc on donnait à toutes les idées une même chance au même moment, à ce moment-là, une auto-discipline s'exercerait dans le psychisme, qui permettrait à toutes ces penser de se régler les unes des autres. Tel peut être le sens de ce que vous appelez causalité psychologique.

F. Chenet : Il m'est infiniment agréable de m'associer à l'hommage ici rendu à M. P. Magnard. S'il est vrai que "l'admiration est la lumière de l'esprit", nul doute alors que la pensée et l'activité philosophique de P. Magnard ne forcent l'admiration, et ce à un double titre : non seulement parce qu'il est l'auteur de travaux magistraux — est-il besoin de rappeler que son *Pascal*² est le meilleur ouvrage jamais rédigé sur ce penseur que sa subtilité et sa profondeur mêmes rendent d'un accès si difficile ?— , mais encore, parce qu'à côté de ses travaux spécialisés en histoire de la philosophie du Moyen Age et de la Renaissance (G. Bruno, Paracelse, Bovelles, Montaigne, l'humanisme de la Renaissance, etc.), il est un remarquable métaphysicien dont la vivante réflexion a porté au plus haut les exigences de l'Esprit lors même qu'elle a su, en avivant l'exigence

² *Pascal, la clef du chiffre*, Les Belles Lettres, 1975 / Éditions Universitaires, 1991.
Voir aussi le petit *Pascal ou l'art de la digression*, Ellipses, 1997.

métaphysique présidant à toute pensée authentique, réhabiliter la métaphysique, comme en témoigne avec éclat son *Dieu des Philosophes*³, ouvrage brillantissime qui retrace dans une perspective à la fois historique et problématique, en mobilisant une connaissance exceptionnelle des grands textes de la tradition, l'histoire des rapports complexes qui se sont noués au fil des âges entre métaphysique et théologie. Quant à Stéphane Arguillère, il sait toute l'amitié que je lui porte et la haute estime dans laquelle je tiens ses remarquables recherches, aussi novatrices que prometteuses, sur certains aspects des doctrines philosophiques du bouddhisme indien et tibétain.

En tant que spécialiste de philosophie comparée ou, mieux, comparante, je ne puis naturellement que souscrire, pour commencer, à l'exigence méthodologique, que vient de réaffirmer M. Magnard, et qui commande de prêter d'abord attention aux présupposés de nature culturelle, propres à chaque aire de civilisation, qui, en induisant des choix de civilisation et des options fondatrices, prédéterminent dans une large mesure et la formulation même des problèmes philosophiques et les réponses qu'ils sont susceptibles de recevoir. On ne dira jamais assez que la démarche comparatiste doit oser questionner en direction des présupposés implicites et tacites,

³ Éditions Universitaires et Éditions Mame, 1992.

antérieurs à toute élaboration rationnelle, et des préconceptions non thématiques, d'ordre anthropologique et préphilosophique, qui constituent le terreau en lequel s'enracinent les démarches de la spéculation philosophique et s'ancrent les philosophèmes subséquents. Comme l'a fort pertinemment rappelé M. Magnard à propos de Leibniz confronté à la pensée chinoise et s'intéressant à elle, et à propos de nos modernes Droits de l'Homme que nous reprochons, non sans impudence, aux Chinois de méconnaître, le philosophe comparatiste doit se garder de souscrire à la croyance positiviste à la perméabilité des cultures, et se garder de s'engager dans la quête trop empressée d'universaux transculturels, s'il ne veut pas être victime de l'impérialisme inhérent au Logos occidental ; s'il ne veut pas imposer subrepticement le cadre de pensée occidental à la comparaison des deux cultures dont il feint de postuler le caractère symétrique, s'il ne veut donc pas verser dans l'illusion qui consiste à interpréter l'autre culture à travers la sienne, il lui faut, avant tout, respecter la spécificité de la culture qu'il étudie, ressaisie dans sa cohérence interne et organique, avant même que d'élaborer progressivement le cadre d'une possible comparaison entre les philosophèmes des deux cultures comparées.

Fort éclairant à cet égard est l'exemple de la philosophie indienne. Car il y a bien de la philosophie en Inde, et non point seulement des mythes, des religions ou des sagesses, selon un poncif qui est une contre-vérité que l'on se plaît, hélas, à répéter, de génération en

génération, depuis Hegel jusqu'à Husserl et Heidegger. Or, ce qui singularise la pensée indienne, c'est qu'elle n'a jamais manifesté cette double obsession du fondement — l'exigence d'auto-fondation du savoir exprimée dans la compréhension de la vérité comme certitude — et de la systémativité qui caractérisent en propre la pensée occidentale. Nul doute que, dans la tradition philosophique occidentale, la démarche de la rationalité philosophique ne se confonde avec l'entreprise fondatrice en quête d'un *fundamuntum absolutum et inconcussum* — pareille ambition de fondation dernière va d'ailleurs se radicalisant au fil de l'histoire de la philosophie jusqu'à Husserl — au point que l'exigence du fondement y sous-tend toute démarche proprement métaphysique. Nul doute également que la systématisation n'y apparaisse comme ce par quoi s'engendre la philosophie proprement dite dans son ambition totatisante : dans sa volonté de rendre raison de la réalité en totalité, toute philosophie doit en conséquence, quel que soit son type, idéaliste ou réaliste, naturaliste ou spiritualiste, organiser l'ensemble de ses philosophèmes sous un principe de totalité qui, ne pouvant être connu dans aucun donné, est nécessairement *a priori*, l'idéal étant ici celui d'une parfaite transparence onto-déductive dont le spinozisme offre l'exemple le plus achevé. Non que la philosophie indienne ait négligé les exigences de la rationalité : rien n'est plus faux, bien au contraire elle n'a eu de cesse au cours de son histoire de développer une réflexion toujours plus fine, d'ordre gnoséologique, sur les "moyens de connaissance droite" (*pramāṅa*), c'est-à-dire sur les sources et les normes de la

connaissance valide — la perception, l'inférence, etc. — , à telle enseigne que l'une de ses écoles, le Nyâya, s'y consacra entièrement, atteignant d'ailleurs un niveau de sophistication technique qui ne le cède en rien à celui atteint par la tradition occidentale en ce domaine. Simplement, parce qu'elle conçut autrement le projet philosophique lui-même, la pensée indienne, tout en entendant satisfaire aux exigences de la cohérence, de la consistance logique, etc., ne s'est jamais coulée dans pareil moule. Il est significatif que là même où la pensée indienne a retrouvé, selon ses voies propres, le *Cogito* — il existe, en effet, un équivalent du *Cogito* dans le Vedânta — , la position de ce dernier en tant que premier anneau de la chaîne des certitudes n'y soit pas habitée par une ambition de fondation dernière, ultime à partir de laquelle l'arbre tout entier du savoir, avec ses diverses sciences : mathématiques, physique, médecine, etc., se puisse constituer.

Bien plus, l'idée de système, au sens de construction conceptuelle close, exclusive de toute perspective différente de la sienne, est étrangère à la pensée indienne. Ce qui fait la valeur exemplaire de la philosophie indienne à cet égard, c'est que son pluralisme herméneutique pacifique entend rendre concertantes les diverses doctrines, lesquelles correspondent à autant de "points de vue" (*darśana*), dont chacun a sa légitimité à son niveau propre, pris sur la réalité. C'est ainsi que l'orthodoxie brahmanique admet la légitimité d'une pluralité d'approches seule de nature à saisir tous les aspects

de la réalité— les six grands “systèmes” constitutifs de la philosophie indienne classique —, alors qu’en Occident l’exigence de systématisme s’aligne sur une idée unitairement englobante du vrai, non sans aller de pair avec ce besoin de conquérir les âmes par tous les moyens, qui est peut-être la caractéristique fondamentale de l’esprit occidental. Il en est résulté que la philosophie indienne s’est surtout développée non point tant diachroniquement à la manière de la pensée occidentale — chaque système ne s’y affirmant comme l’unique interprétation vraie de la réalité que pour révoquer du même coup tous les autres, et supplanter tous les précédents systèmes, qu’il ambitionne de remplacer — qu’à l’image d’un rhizome, pour reprendre l’heureuse image de M. Magnard, certes usitée dans un autre contexte. Durant plusieurs siècles, les six grands “points de vue” se sont dans une large mesure développés séparément et parallèlement tout en entretenant des polémiques les uns avec les autres ainsi qu’avec les doctrines non orthodoxes — essentiellement le bouddhisme — , polémiques qui les ont obligés à s’affiner, à élaborer avec plus de force la construction et l’exposé de leurs argumentations, etc.

Un autre trait par où s’accuse la singularité de la pensée indienne en regard de la pensée occidentale est son indifférence à toute perspective anthropocentrique. On sait combien la défense et illustration de “la dignité de l’homme”, pour reprendre l’expression de Pic de la Mirandole, est tout naturellement au cœur de la pensée de cet éminent spécialiste de la Renaissance qu’est M. P. Magnard.

Assurément, la tradition occidentale compose téléologie et théologie pour placer l'humain au centre de l'univers : l'homme en tant qu'image de Dieu est le sommet de la création, autrement dit l'accomplissement, le couronnement et le centre d'un univers dont il est le roi, l'insertion de l'homme dans la totalité des êtres naturels y déterminant la place même de l'homme. Or, en Inde, nulle part l'homme n'est au centre des spéculations hindoues, nulle part il n'est valeur en lui-même. En premier lieu, on note l'absence d'une "espèce humaine" pour la pensée hindoue. L'idéologie de l'Inde brahmanique pense l'homme comme une espèce naturelle (*jāti*) parmi les autres espèces vivantes : dans l'échelle des vivants, il n'est pas fait ici de sort particulier à l'homme. Nul doute que, dans l'anthropologie hindoue, les frontières entre l'homme et les autres règnes ne soient beaucoup plus friables que dans notre tradition. Au lieu de poser à titre d'axiome infrangible l'hétérogénéité absolue de l'espèce humaine et des espèces animales et d'invoquer des critères culturels et non biologiques afin de faire le départ entre elles, l'anthropologie hindoue commence par affirmer l'existence d'un continuum entre l'espèce humaine et les autres espèces vivantes, avant d'établir, dans un second temps, des critères permettant de distinguer les hommes du reste des autres espèces vivantes et de souligner, pour finir, la précellence de la condition humaine, attendu que seule cette dernière permet d'accéder à la délivrance (ce pour quoi elle est qualifiée de "porte de la délivrance" - *muktidvaram*). Si l'on trouve parfois dans les textes des expressions qui magnifient l'humain comme tel, la métaphysique du Soi

transpersonnel (*âtman*) n'est en aucune façon un humanisme anthropocentrique, tant il est vrai que placer l'Ame au centre le plus profond de l'homme comme du Tout signifie que pour retrouver l'Ame il faut oublier l'homme. En second lieu, s'il est vrai que le thème de l'homologie structurale entre le macrocosme et l'homme - microcosme est également au cœur des spéculations indiennes — l'homme est tout autant cosmomorphe que le cosmos est anthropomorphe — , il convient toutefois de noter qu'il fait l'objet en Inde d'une modulation ou accentuation différente. Alors qu'en Occident l'homme est plutôt conçu comme le compendium ou la synthèse des autres règnes, qu'il récapitule — c'est là un thème qui court à travers toute la pensée occidentale (par exemple, chez Paracelse et même encore chez Herder) — , dans l'Inde ancienne l'homme est plutôt conçu comme le point de convergence des forces cosmiques et le lieu de rencontre des dieux et des forces cosmiques : l'homme ne fait qu'un avec la nature ; il est le centre du champ d'opération où s'exercent les activités des forces cosmiques et divines — d'où le climat de religiosité cosmique dans lequel baigne la civilisation indienne.

Dès lors conçoit-on que l'acosmisme puisse revêtir en Inde une tout autre signification. M. Magnard a brillamment montré comment l'acosmisme pouvait se déduire, à titre de corollaire, d'un certain privilège accordé, par la pensée occidentale dans le sillage du christianisme, à l'homme en tant que seule création de Dieu, en tant

que création précellente qui constitue la clef de l'ordre de l'univers, en tant qu'il a vocation à parachever l'œuvre divine, et en tant qu'il constitue, à la faveur d'un renversement inattendu, le macrocosme. En Inde, étant donné l'indifférence de la pensée indienne pour tout anthropocentrisme, l'acosmisme s'y présente plutôt comme une position-limite qui se déduit de la thèse métaphysique selon laquelle l'Absolu ne saurait soutenir aucun rapport de causalité réelle avec quoi que ce soit — c'est pourquoi le monde entier y est conçu comme une pseudo-manifestation (*vivarta*) de l'Absolu. En Inde la thèse de l'acosmisme a toujours partie liée, peu ou prou, avec la perspective qui postule l'existence d'une puissance d'illusion généralisée — la fameuse *Mâyâ* —, de portée cosmique et individuelle, avec son double pouvoir de projection de formes surimposées, et d'occultation de l'état absolu du Soi et de l'Etre. De cette Illusion cosmique tous les hommes, sous l'empire de la nescience (*avidyâ*), sont à leur insu victimes lors même qu'ils adhèrent au monde comme s'il était réel et véritablement existant, alors que le monde, dans sa nature ultime, est de toute éternité nul et non avenu.

Enfin, puisqu'il a été question dans le débat de cette position philosophique qui a nom idéalisme et du paradoxe qu'elle n'est pas sans envelopper dès lors que l'on s'efforce de la justifier, j'aimerais souligner l'originalité à cet égard de la philosophie indienne, en tant qu'elle donne à connaître une variété d'idéalisme tout à fait originale au regard de nos catégories et d'un très grand intérêt philosophique

(ce type d'idéalisme ne ressortit pas simplement à l'idéalisme subjectif sans pour autant s'identifier à un idéalisme absolu), à savoir l'idéalisme bouddhique du *Yogâcâra-Vijñânavâda*, qu'étudie précisément Stéphane Arguillère dans ses prolongements tibétains. Or, cette position doctrinale est étayée par des analyses approfondies, d'une grande finesse, du fonctionnement du psychisme, dont la dynamique propre est élucidée à travers ses diverses strates fonctionnelles. Si l'on est fondé à parler ici d'auto-constitution de l'esprit, c'est que l'esprit trouve à se constituer dans la parfaite immanence de son fonctionnement sans bénéficier d'aucun privilège d'extra-territorialité par rapport au champ de la causalité universelle, le devenir même de la "série psychique" se dévoilant être régi, en dernière instance, par la fameuse loi de la coproduction conditionnée (*pratÿtya-samutpâda*).

Ainsi pouvons-nous mesurer, à vif et sur des exemples précis, tout l'intérêt qu'il y a à instaurer un dialogue autorisant une mise en miroir réciproque qui permette, grâce à la mise à nu des options fondatrices de chacune des traditions philosophiques, de comprendre, par le jeu des différences, sa logique propre et d'appréhender sa singularité — ce pour quoi il nous faut chaleureusement remercier Stéphane Arguillère de nous en avoir donné l'occasion.

LA THÉORIE BOUDDHIQUE DU NÉANT

PREMIERE SÉANCE DU SÉMINAIRE

Il est connu que le bouddhisme pose une certaine forme d'insubstantialité universelle, dont la pointe extrême est réputée trouver dans les doctrines de la vacuité, — celles qui ont donné lieu aux contresens détaillés par Roger-Pol Droit dans son excellent livre, *Le culte du néant*. Il est clair du reste que le bouddhisme n'a rien à faire avec le nihilisme étrange qu'y ont vu (avec plus ou moins de bonne foi) ses premiers critiques européens. On pourrait dès lors s'étonner du titre retenu pour ce séminaire, "la théorie bouddhique du néant".

Cette formule, pourtant, va au-delà de la provocation consistant à remettre en question ce qui est devenu un cliché, à savoir, que le bouddhisme, en vérité, n'est en rien nihiliste. Il faut rappeler que nous sommes partis, il y a maintenant quatre ans, de cette hypothèse reposant sur la lecture heideggerienne de l'histoire de la métaphysique : si tant est que l'esprit occidental contemporain soit dominé par le nihilisme à l'ombre duquel il "impense" ; si l'une des définitions possibles de ce nihilisme est : "la pensée de l'étant qui se produit radicalement soi-même en son être" ; si, comme il est clair, la philosophie bouddhique constitue la forme la plus radicale en même temps que la plus achevée d'une conception de l'auto-production de l'esprit (comme on a tâché de le montrer dans le séminaire de 1997-98) ; si, selon une piste

suggérée par Heidegger, il s'agit précisément de penser ce nihilisme pour parvenir à le surmonter — alors l'étude du bouddhisme dans sa dimension nihiliste (dans un sens très déterminé) peut être une chose éminemment nécessaire.

Les travaux de 1997-98 comportaient une sorte d'approche implicite de Spinoza qui nous a par ailleurs amené à nous demander, en rapport avec ce que Deleuze, par exemple, a pu écrire sur cet auteur, quel statut accorder au négatif dans la philosophie bouddhique. Pour parler de manière très vague, mais suffisante pour notre propos, la pensée de Spinoza, toutes choses étant égales par ailleurs, présente certaines affinités avec le bouddhisme dans sa manière de concevoir l'esprit comme un faisceau d'idées causes et effets les unes des autres, ou automate spirituel. Or Deleuze nous intéresse ici essentiellement par sa décision de voir en Spinoza avant toutes choses le penseur de l'absolue positivité, du plein sans lacune, de l'immanence et de l'univocité, qui seraient le propre de l'*ontologie*, au sens où ce commentateur se plaît à prendre ce terme, en l'opposant à celui de *métaphysique*.

La métaphysique, prétend Deleuze, implique une pensée du négatif qui permet de développer une ontologie scalaire, une philosophie où, pour continuer de parler schématiquement, l'on distingue des niveaux d'être, ainsi constitués que le degré supérieur est à la fois source formatrice, norme idéale et cause finale de l'inférieur.

Il n'est pas dans notre propos de discuter de l'interprétation juste de la pensée de Spinoza ; laissons cela aux spécialistes. Ce qui nous intéresse dans cette opposition somme toute scolaire de l'ontologie comme pensée du plein, de l'immanence, de l'univocité de l'étant, et de la métaphysique comme pensée du négatif, de la transcendance et des niveaux d'être, c'est somme toute de la surmonter en montrant comment cette sorte de "physique de l'esprit" que nous avons esquissée dans les parties précédentes de ce séminaire, et qui souffrait la comparaison avec certains aspects de la pensée de Spinoza, renvoie essentiellement à une "métaphysique de l'esprit" par le truchement de la négativité, sans laquelle les processus les plus immanents, les plus univoques, les plus apparemment *machiniques*, seraient inconcevables.

On pourrait dire, si notre propos ne débordait pas les limites de la pensée occidentale, qu'il s'agirait en quelque sorte de répondre au *Hegel ou Spinoza* de Macherey ⁴ par une tentative de tenir ensemble ces deux orientations de la philosophie qu'une certaine tendance de la pensée française récente a cru devoir opposer — d'une manière féconde au demeurant, car il fallait bien que l'opposition fût développée jusqu'au bout pour qu'on puisse deviner la possibilité de passer outre.

⁴ Nous n'assimilons pas, évidemment, l'interprétation de Macherey à celle de Deleuze, dont il se démarque nettement — sans, du reste, expliquer clairement où il veut en venir.

Philosopher consiste pour nous, ici, à surmonter cette contradiction qui nous paraît stérile et abstraite de la pensée l'immanence absolue d'une part et de la métaphysique d'autre part, et à contribuer ainsi à démontrer la nécessité de cette métaphysique — sous une forme renouvelée — pour la pensée contemporaine, en inscrivant ainsi les doctrines bouddhistes dans des débats qui pour être les plus actuels n'en sont pas moins les plus essentiels. Tout ce qui est à la mode n'est pas nécessairement futile. Quant à Macherey, nous ne cachons pas que nous ne nous inscrivons absolument pas à la suite de ses analyses, et que ce qui nous apparaît comme des étrangetés dans sa lecture de Spinoza nous a stimulé autant ou plus que ses thèses.

D'une certaine manière, le programme initial de ce séminaire se poursuit ainsi ; en même temps, nous ne savons plus que faire de la référence à Heidegger, dont les jugements sur l'histoire de la métaphysique nous paraissent de plus en plus réducteurs. Le point où nous aboutissons, en suivant le fil conducteur d'une problématique esquissée par lui, frappe peut-être de nullité notre point de départ. Mais cela n'a guère d'importance, si tant est que celui-ci n'était en somme qu'un prétexte à penser, voire, un artifice tactique pour faire accepter la présente recherche au Collège.

On pourrait placer en exergue de cette série de conférences les deux vers fameux de Nāgārjuna :

“Si la vacuité est recevable, tout est recevable ;

Mais si la vacuité est absurde, tout est absurde.”⁵

C’est dire que le processus immanent de l’auto-production psychique, qui faisait l’objet de nos travaux précédents, loin d’exclure le négatif dans le style de la pensée deuleuzienne de la productivité désirante, n’est possible au contraire que dans la mesure où les phénomènes ne relèvent pas de l’être absolument parlant, mais sont d’une certaine manière hantés de néant, “non-êtres clairement apparents”, selon une expression tibétaine, qu’illustre l’image du reflet de la lune dans l’eau, brillante mais insaisissable⁶.

La “théorie bouddhique du néant”, du reste, ne s’arrêtera pas à penser seulement cette manière de dilution ontologique des étants, qui permet le mouvement, le devenir, la causalité dans

⁵ *MĒlamdhyamakakārikā*, XXIV, 14 ; cf. J. May, *Candrakīrti - Prasannapadā...*, p. 234

⁶ On pourrait suggérer, dans le sens d’un hégélianisme scolaire, qu’au fond il n’y a pas de différence entre dire que tout est être et dire que tout est néant. Mais cette logique ne saurait s’appliquer à la conception bouddhique, qui a une manière très singulière de dire en somme que les choses ne sont rien, précisément, en tant qu’elles apparaissent, et ne peuvent apparaître, de même, que parce qu’elles n’ont pas l’être absolument parlant. Et la force de la pensée bouddhique sur ce point tient à ce qu’elle n’aboutit pas tant (malgré qu’en ait notre ami Patrick Carré) à une doctrine parente du pyrrhonisme, reposant simplement sur l’abolition de toute thèse, fût-elle négative, — qu’à une pensée où les thèses les plus exactes à propos des modalités de la production conditionnée sont paradoxalement compatibles avec leur annulation.

l'apparence, tout en rendant les choses inassignables dans l'absolu. Nous voulons aller plus loin et chercher les aspects que prennent dans le bouddhisme diverses formes du négatif parfaitement repérées (sinon épuisées) dans la philosophie occidentale, et notamment celle par laquelle le néant est l'opérateur de la différenciation des niveaux ontologiques.

Nous pensons ici bien sûr à la formule du *Livre des XXIV Philosophes*, qui nous apprend que "les créatures diffèrent de Dieu par la différence du néant".

Nous entendons montrer en effet que certaines formulations bouddhiques ne peuvent se comprendre qu'en termes d'ontologie scalaire, et ne prennent sens qu'à poser des niveaux divers (au moins deux) dont l'un est à l'autre comme l'essence au phénomène, le fondement sur lequel il repose, l'original dont il est le reflet. C'est par ce biais que nous atteindrons un de nos objectifs, qui est de montrer comment il n'est de physique de l'esprit qui n'appelle une métaphysique de l'esprit, quand bien même la théorie de l'auto-production psychique, esquissée dans les parties antérieures de ce séminaire, aurait pu paraître se suffire à soi-même dans l'à-plat de son immanence.

À partir de ce point, il ne nous restera qu'à faire en sens inverse le trajet parcouru au commencement de ce séminaire, où il était question de la procession de l'esprit à partir de l'Intelligence. Pour parler en termes bouddhiques, ayant constitué la doctrine de la "base", ou présentation de la vraie nature de l'expérience de

l'esprit égaré, il nous faudra tâcher de comprendre ce qu'on appelle le chemin d'une part, ou méthode par laquelle l'esprit outrepassa la limitation et la souffrance inhérentes à sa condition, et le fruit d'autre part, où l'accession à la vie éternelle dans laquelle est surmontée l'opposition du phénomène et de l'essence, autrement dit de l'esprit ordinaire d'une part, constitué des huit instances psychiques ou *vijñāna*, dont il a été question en 1997-98, et de l'Intelligence ou Fond d'autre part, évoquée en 1995-96, au commencement de ce séminaire.

Le plus difficile à penser, c'est le chemin, autrement dit la philosophie pratique du bouddhisme ; on ne l'envisagera que de manière excessivement abstraite, et l'on sera content de constater sa possibilité de principe. Quant à en donner un exposé développé, il est clair qu'il faudrait pour cela, outre beaucoup plus de loisir que ne nous en laissent les quelques séances annuelles de ce séminaire, disposer d'une puissance de pensée capable de combiner, dans une synthèse de la vaste et difficile littérature bouddhique consacrée à la question des étapes du chemin et de la logique de leur succession, l'essence des deux derniers livres de *l'Éthique* de Spinoza avec ce qu'il y a de plus substantiel dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel — dans la mesure où les bouddhistes pensent à la fois en termes d'enchaînement causal (linéaire) des états de l'esprit (comme Spinoza) et de basculement (dialectique) des

figures de la conscience les unes dans les autres (comme Hegel ⁷). C'est donc avant tout par un survol des théories du fruit, ou résultat ultime, dans ce qu'elles ont de plus spéculatif, que ce séminaire s'achèvera l'année prochaine.

Nous qui venons après Hegel, nous savons bien sûr qu'à certains égards il est vain de tenter de penser le point d'aboutissement abstraction faite des degrés qui y mènent. Mais dans un sens, la pensée de cet auteur montre aussi comment le chemin ne s'éclaire qu'à la lumière du fruit, non seulement parce que l'acte est toujours en soi plus intelligible que la puissance, mais encore parce que nombre d'éléments nécessaires à l'explication du chemin ne trouvent leur sens véritable qu'à les éclairer rétrospectivement par les contenus du plus absolu des savoirs, tel du moins que notre pensée peut les anticiper.

Assumer le négatif, prendre le contre-pied d'un certain ton donné à la philosophie française notamment par l'œuvre et l'enseignement de Deleuze, C'est d'abord en reconnaître les aspects éthiques, ceux qui font dire à Pascal du cœur de l'homme qu'il est creux. C'est ensuite articuler ce vide, cette vanité, cette inanité morale de l'esprit humain sur la considération de son

⁷ On sait au demeurant que chez Spinoza même, le continu de la progression sur l'échelle des degrés intensifs de la puissance s'accommode de l'existence du discontinu dans le franchissement de seuils qualitatifs — ainsi des passions tristes et joyeuses et des actions, et plus encore des trois genres de connaissance...

inconsistance ontologique. Mais une pensée du négatif qui se bornerait à annuler toutes choses reviendrait encore, paradoxalement, à une pensée de l'universelle affirmation, par la même logique (inversée toutefois) qui fait Hegel conclure à l'égalité de l'être et du néant au début de la *Science de la logique*. Et ce n'est pas assez encore d'articuler être et néant, de montrer en quel sens pour le bouddhisme les phénomènes ne peuvent être ce qu'ils sont, en un sens, qu'en ne l'étant pas — ce qu'exprimait la formule de Nāgārjuna sur laquelle on reviendra bientôt. Le négatif doit en effet être pensé comme une frontière, une différence, et qui serait aussi une porte, entre ce qui relève de la physique de l'esprit et ce qui fait l'objet propre de la métaphysique de l'esprit. Frontière et différence, comme ce qui oppose deux ordres incommensurables ; et porte, au sens où il s'agit de passer outre cette ligne par le point même où elle se tient. Or, curieusement, cette frontière, cette porte, ne se trouve pas entre les deux ordres, comme si l'on pouvait mettre les incommensurables sur le même plan et trouver quelque improbable charnière. Elle tombe paradoxalement toute entière *et* d'un côté *et* de l'autre, mais les deux faces d'un tel seuil n'ont pas le même caractère.

La porte que l'on a franchie ne ressemble plus à celle qu'on allait passer.

Cette porte est au cœur de l'esprit, c'est-à-dire dans son absence de cœur, dans le creux qui le hante et où il doit se glisser pour se surmonter soi-même. Et elle est de l'autre côté dans

l'essence même de l'Intelligence, dans la mesure où la vacuité de l'esprit, c'est-à-dire son inconsistance, se découvre à la plus profonde inspection n'être autre que cette essence même, éternelle et radieuse. D'où la formule extraordinairement intéressante du *Livre des XXIV Philosophes*, qui nous disait que "Dieu diffère des créatures par la différence du néant".

La métaphysique telle que nous l'entendons ne consiste certes pas à poser seulement un autre ordre qui se définirait seulement par son altérité radicale et sa supériorité proclamée à l'égard de l'ici-bas, du registre phénoménal. Poser en regard du phénomène quelque essence c'est encore ne rien dire, si le rapport de cette essence à ce phénomène n'est pas pensé au point que la manière dont ce phénomène repose sur cette essence, s'étaie en elle, n'est pas amené à la plus transparente clarté. Davantage, il nous semble que la métaphysique véritable commence quand la scission de ces deux ordres peut être à la foi posée clairement *et* surmontée, ce que le bouddhisme appelle "la conjonction des deux réalités", et qui permet de vivre dès l'instant présent de la vie de l'éternité.

Y a-t-il un rapport entre *l'inanité de la vie*, au sens où la morale bouddhiste la dénonce, et *l'inconsistance ontologique* des phénomènes ?

On voit bien la connexion affective des deux idées, qui porte un même esprit à concevoir aisément l'une et l'autre de concert — quand la vie paraît insipide et vide de sens, l'esprit tombe aisément dans une sorte de paralysie conceptuelle, dans une sorte

de fatigue à l'égard de la pensée, laquelle, voulant pénétrer la nature des choses, retombe aussitôt épuisée en elle-même, et se trouve portée à conclure que l'être des choses n'est qu'une ombre qui s'évanouit dès qu'on l'approche. Le nihilisme dans les questions ontologiques pourrait être le reflet d'une idiosyncrasie débile, d'un tempérament dépressif, ou, pour passer d'un lexique nietzschéen à un vocabulaire plus spinozien, cette universelle négation pourrait être le pendant intellectuel du triomphe des passions tristes, et de l'impuissance de penser et d'agir qu'elles déterminent⁸ .

Ce soupçon est légitime, au moins dans la mesure où il s'applique aux personnes et non à ce qui fait le fond des doctrines. Qu'une pensée morbide et même mourante fasse de la doctrine de la vacuité ses délices est une chose possible ; mais cela n'implique pas à nos yeux que cette doctrine soit le simple reflet ou la simple expression de cette disposition dépressive. Peut-être même le

⁸ C'est une telle tonalité qui nous semble régner en général dans la pensée de Sartre, et l'on pourrait d'une manière assez amusante appliquer les remarques de Bachelard dans *La terre et les rêveries de la volonté* à la négation obstinée de tout "intérieur des choses" dans le début de *L'Être et le Néant*. Mais le bouddhisme est assurément aux antipodes d'une telle disposition d'esprit, puisque sa doctrine de la vacuité s'accommode d'une éthique où il ne s'agit pas du tout de l'affirmation statique et morte d'une liberté inconditionnée donnée, mais bien plutôt qu'une pensée du devenir de l'esprit depuis un état de douloureuse imperfection jusqu'à la connaissance absolue accompagnée d'une félicité indéfectible. De plus, le bouddhisme n'est pas de l'ordre de ces pensées religieuses qui dévalorisent l'ici-bas pour mieux rêver à l'au-delà ; bien au contraire, si le moment de cette opposition existe, il n'est que préparatoire à la connaissance adéquate, dans laquelle la vie la plus ordinaire est perçue comme incluse dans la Réalité absolue.

prétendu pessimisme bouddhique, ou son discours sur les souffrances de la vie et sur la nécessité de renoncer aux passions qui les étaient, doit-il au contraire être éclairé à partir de l'aspect joyeux et libérateur de la pensée de la vacuité.

On incline parfois à penser que la raison pour laquelle Spinoza n'a pas achevé son *Traité de la réforme de l'entendement* tient précisément, en somme, au fait que l'auteur s'y donne un point de départ en quelque sorte faux — non quand il parle de l'“idée vraie donnée”, bien sûr, mais dans le discours initial qui oppose les vrais biens aux “événements ordinaires de la vie” qui sont “vains et futiles”. Autrement dit, le spinozisme achevé supposerait que l'on se place d'emblée en Dieu, où tout est parfait, où tout n'est que pleine positivité, pour comprendre la “servitude humaine” elle-même. Cela est peut-être vrai du point de vue de la logique du système⁹, mais

⁹ Encore est-il permis de se demander jusqu'à quel degré le point de départ de l'*Éthique* peut être tenu pour un point de vue vrai selon les exigences du système de Spinoza lui-même. Sans parler du fait que, comme le souligne Deleuze, Spinoza ne part pas de Dieu, malgré ce que l'on a coutume de dire, il faudrait ajouter que l'idée de Dieu qui s'élabore dans la première partie l'*Éthique* pourrait encore être une idée tronquée à deux égards : (1) elle l'est certainement dans l'esprit du lecteur ; il n'est pas supposé que l'on commence la lecture de ce livre par une brusque conversion au troisième genre de connaissance et à l'amour intellectuel de Dieu. Supposer une chose pareille reviendrait d'une part à ruiner le système de Spinoza en posant des effets sans cause, des discontinuités dans le processus naturel, des miracles ou quelque spontanéité chez l'homme, et d'autre part à frapper de nullité ce livre pour autant qu'il n'est pas conçu seulement comme un exposé vrai selon sa teneur objective, mais également comme un dispositif formellement efficient — un appareil tendant à induire, à travers le travail de la lecture, un changement de régime de fonctionnement de l'esprit. Le

du point de vue de l'esprit qui s'engagerait dans la voie ardue tracée par l'*Éthique*, il n'est pas douteux qu'il se serait plongé d'abord dans des réflexions de la nature de celles qui occupent les premiers paragraphes de la *Réforme de l'entendement*.

Si tant est que l'on part toujours d'un état imparfait, ou pour mieux dire d'une forme d'existence qui ne saurait s'éprouver elle-même que comme tronquée et imparfaite, le contentement et l'assurance ne peuvent pas être au principe. Certes, "nous avons l'idée vraie", qui sera comme le germe de tout le développement ultérieur ; mais le régime de fonctionnement de l'esprit d'abord dominé par les passions tristes et la pensée très inadéquate qui leur

titre de l'*Éthique* deviendrait absurde. (2) Du point de vue même du contenu du texte, l'idée de Dieu donnée dans la première partie pourrait sans inconvénient être à certains égards tronquée. Certes, si cette idée était fausse absolument parlant, on pourrait supposer qu'elle ne pourrait engendrer elle-même qu'une série d'idées fausses. Mais l'idée purement et simplement vraie devrait être celle de l'essence infiniment infinie de Dieu, dont on ne voit pas comment elle pourrait être donnée dans l'entendement humain, du moins comme point de départ. Il faut certainement concevoir que l'idée qui sert de point de départ à Spinoza est assez vraie pour pouvoir servir de semence au plein épanouissement de la puissance de l'entendement, mais assez fausse, assez imaginaire, pour servir de point de départ, de médiation. La solution de cette aporie tient sans doute à la possibilité qui reste ouverte de considérer cette idée selon son être formel soit comme une affection de notre entendement fini, soit comme une affection de l'entendement divin, auquel cas elle ne peut être que vraie. C'est d'ailleurs certainement en ce sens qu'il faudrait chercher la solution des paradoxes les plus classiques de la théorie bouddhique de la méthode, qui sont très parentes (impossibilité de produire le vrai à partir du faux ; impossibilité, à l'inverse, de partir d'autre chose que du faux ; impossibilité de penser le passage à l'éternité eu terme d'un cheminement (absurdité de l'idée de la production de l'inconditionné) ; impossibilité, à l'inverse, d'y voir une la marque de quelque grâce ou un phénomène spontané).

correspondrait-il jamais renversé, n'était le rôle joué par un certain genre de tristesse, d'amertume, d'inquiétude, de mécontentement de soi, qui détermine l'esprit à prendre une autre route que celle de la répétition à l'infini des passions et des illusions ? — Il faudrait penser une certaine forme de tristesse qui ait la vertu de produire, ou de conditionner indirectement, une augmentation de la puissance d'agir et de penser de l'individu. Une passion qui nous ferait nous déprendre des objets ordinaires de nos passions, un dégoût, une haine à leur égard, un éloignement libérateur. — Ou encore, rien n'empêche peut-être, dans le dispositif spinoziste, de poser que la voie la plus rapide n'est pas forcément la plus directe, autrement dit, que la culture de certaines représentations qui, au juste, sont inadéquates, peut être utile, voire nécessaire.

Il faudrait chercher du côté d'une théorie des fonctions de l'imagination dans la conception spinoziste du processus libérateur. Et cela nous éclairerait peut-être, par contrecoup, sur le statut du négatif dans le bouddhisme : à certains égards, la vacuité même, la représentation de l'inconsistance ontologique des phénomènes (et non seulement la tristesse que l'on conçoit à l'égard de modes de vie insatisfaisants), n'est-elle pas une simple *image* ? C'est ce qu'affirme clairement Ju Mi-pham, le grand philosophe tibétain de la fin du siècle dernier et du début de ce siècle, quand il dit que la vacuité "de négation absolue" (*med-dgag*) est une idée fictive (*rtog-pa*), donc nécessairement une idée fautive, mais qu'il n'en affirme pas moins la nécessité pratique du point de vue de la

méthode libératrice. Pour cet auteur et pour nous, qui ne tenons pas la vacuité pour l'expression ultime de la nature de l'absolu dans la philosophie bouddhique, cette supposition n'a rien que de très naturel — mais elle reste énigmatique.

Du côté spinoziste, il y a assurément plusieurs fonctions positives des idées inadéquates, qui sont des images, dans le processus libérateur. N'étant pas spécialiste, nous en envisageons deux qui paraissent indiquées par Spinoza lui-même : (1) même parmi les idées inadéquates accompagnant des passions tristes, certaines peuvent être indirectement salutaires. Ainsi, la représentation de la loi (politique ou religieuse), pour autant qu'elle contraint l'ignorant, par la crainte du châtement, à adopter une vie extérieurement conforme à la raison, est peut-être de nature à le préparer pratiquement à développer sa raison théorique et pratique.

Contre ce premier point, on pourrait soulever beaucoup d'objections fondées sur ce que Spinoza peut dire en général du caractère essentiellement bas et destructeur de la crainte du châtement et de l'espoir des récompenses, et plus particulièrement de la nocivité des régimes politiques de nature despotique ou des attitudes superstitieuses reposant sur la crainte. Et pourtant, il nous semble qu'on pourrait facilement imaginer une apologie spinoziste de l'ordre despotique, non bien sûr au sens d'un choix préférentiel, mais comme un pis-aller préférable au chaos de l'état de nature pour ce qui est de l'individu qui se destine à la

philosophie. Nous imaginons un Spinoza pascalien, si l'on nous pardonne cette monstruosité, pour qui le choix de la philosophie irait de pair avec une désillusion à l'égard des réalités sociales et politiques. La vie même de Spinoza tend d'ailleurs à illustrer ce principe, selon lequel le sage peut s'accommoder de n'importe quel régime politique qui se contente d'une conformité extérieure des actions et des paroles à la loi.

Du reste cette remarque n'est pas éloignée de ce que cet auteur écrit à propos du salut des ignorants dans le chapitre XV du *Traité théologico-politique*, même si ce texte est à la lettre d'une compatibilité difficile avec l'*Éthique*. Bien sûr, on ne peut aller jusqu'à nier le principe de la communication ou de l'imitation des affects, et poser sans nuance que chez Spinoza, la vie philosophique serait tout intérieure et indifférente au contexte collectif. Mais on peut supposer, même en l'absence de textes exprimant très nettement cette thèse — et c'est là le seul point que nous voulions proposer — que si l'on remontait en amont du processus par lequel s'engage le cheminement décrit dans l'*Éthique*, et si l'on cherchait quelles sont les passions d'où procède lointainement l'orientation vers la sagesse, on trouverait nécessairement, parmi toutes les idées inadéquates qui sont autant de médiations nécessaires, un certain nombre d'imaginations accompagnées de passions tristes, — toutes celles par lesquelles l'esprit se déprend de ces anciens modes de vie aliénés et malheureux.

(2) Notre second point est beaucoup moins discutable en termes de conformité aux textes mêmes de cet auteur : toutes les idées qui accompagnent les passions joyeuses sont nécessairement inadéquates et imaginaires, et pourtant la joie dont elles sont empreintes est bien l'indice de l'augmentation de la puissance d'agir, de sentir et de penser qui seule pourra mener l'individu à se former des idées adéquates.

Du côté du bouddhisme, il n'est que trop clair que l'idée de la souffrance universelle est à la fois posée comme nécessaire et comme fausse. Nécessaire en tant que médiation, qu'étape du chemin, donc du point de vue de la méthode, et fausse, dans la mesure où le point de vue vrai sur la nature des choses, celui d'un Éveillé, ne saurait comporter nulle tristesse. Dans la langue tibétaine, le mot que l'on traduit par renoncement est *ngeś 'byung*, qui signifie littéralement "sortir dans la certitude", c'est-à-dire se détacher de la vie mondaine d'une manière résolue et définitive. Et selon la pédagogie spirituelle la plus courante des Tibétains, ce renoncement est cultivé au moyen de la méditation de ce qu'on appelle *blo ldog rnam bzhi* ou *blo zlog rnam bzhi*, où le mot *blo* signifie à la fois l'entendement ou l'esprit en général et chacune de ses opérations, tandis que le mot *ldog* signifie renverser, donc convertir, et détourner. La forme *ldog* dénoterait la conversion ou le détachement de l'esprit, comme transformations de cet esprit même, tandis que la forme *zlog* désignerait la cause qui opère cette conversion qui est en même temps un renoncement. Donc il s'agirait, quand on parle des *blo ldog (zlog) rnam bzhi*, soit de la quadruple

conversion de l'esprit, soit des quatre pensées qui ont la vertu de détourner l'esprit de son attachement au cycle des existences et de le tourner vers la libération. Dans cette seconde hypothèse, le renoncement est clairement envisagé comme une altération du régime de fonctionnement de l'esprit, produite selon un dispositif causal, au moyen de réflexions dont l'impact éthique importe davantage que la vérité spéculative. Du reste, il n'est que d'examiner les raisonnements qui entrent en ligne de compte dans ces quatre pensées pour voir qu'ils ressortissent davantage au dialectique qu'au scientifique, au sens aristotélicien : il s'agit d'une *rhétorique de la persuasion*, non d'un argumentaire visant à la plus absolue rigueur logique.

Et de fait, selon la doctrine constante du bouddhisme, la souffrance, le déplaisir, est le fruit des imprégnations psychiques d'actes contraires à la vertu, c'est-à-dire, selon la définition, motivés par des passions. Or le Buddha, outre qu'il est entièrement exempt de telles affections, s'est par hypothèse purifié de la moindre trace rémanente de ces passions ou de l'égarement qui les sous-tendait. En plus de percevoir adéquatement les choses, il est assurément exempt de toute souffrance. La perception des choses comme douloureuses, première étape de la démarche libératrice du bouddhisme, est donc *fausse* dans l'absolu autant que pratiquement *indispensable* comme médiation.

Quant à la notion de la vacuité, seconde figure du négatif, également indispensable du point de vue du chemin qui mène au

bonheur et à la connaissance adéquate, elle n'est pas moins traitée précisément comme une image par les auteurs bouddhistes. Il faudrait même dire : comme une image dissemblable de ce vers quoi elle fait signe (ce qui est bien sûr le lot de toute image).

On pourrait ici songer au modèle traditionnel trop souvent invoqué d'une manière abusive, du radeau dont on se sert pour passer sur l'autre rive, puis que l'on abandonne plutôt que de s'en encombrer ¹⁰, et souligner la dimension essentiellement pragmatique du bouddhisme, en disant que d'une manière générale les concepts y sont toujours subordonnés à une *praxis* libératoire. Mais il nous semble que ce lieu commun de la vulgarisation, outre son inexactitude, manque entièrement un point capital, qui est que cette *praxis* même est pensée par le bouddhisme, non seulement au sens d'un savoir-faire technique, issu d'une longue expérience des modalités du devenir de l'esprit humain, mais encore au sens

¹⁰ Ce lieu commun se retrouve partout, même dans un livre aussi précieux, aussi intéressant, aussi bien fait que la traduction partielle du *Tantra de Kâlacakra* par Sofia Strill-Rever (voir bibliographie en fin de volume), pp. 20 sqq. de l'introduction. La distinction entre science utile et science vaine est certes tout à fait pertinente dans le bouddhisme. Mais il n'est pas pour autant légitime de franchir le pas entre le dédain de la vaine curiosité et le mépris de toute étude. Le bouddhisme ne nous invite pas à une mortification ascétique de l'intelligence, mais bien plutôt à un usage intelligent des facultés de notre esprit. Du premier côté se trouvent toutes les soumissions, tous les abaissements d'une morale dont Aristote dirait qu'elle est "d'une bassesse d'esclave", et qui ouvre la porte à toute forme de domination cléricale. Du second, il n'y a qu'une saine économie du temps et de l'effort mental, proportionnant le travail de l'esprit à l'utilité de la tâche entreprise en vue de la délivrance.

proprement spéculatif. C'est sur la base d'une théorie achevée de la nature et du mode de fonctionnement de la série psychique, enveloppant une ontologie à la lumière de laquelle est pensée la nature de l'idée et des combinaisons et enchaînement des idées, que cet art libérateur de la culture des représentations est conçu. Pour ce qui est d'une présentation générale de cette "physique de l'esprit", je m'en suis acquitté dans le séminaire dont le texte est repris au n° 46 des *Papiers du Collège International de Philosophie*.

L'idée du renoncement, qui nous représente que les choses, pour inverser une formule de Spinoza, ne sont pas aussi parfaites qu'elles le pourraient être, et celle de la vacuité, par laquelle nous pensons que les choses ne sont pas aussi réelles, ou pas aussi consistantes, qu'on ne l'aurait cru, doivent donc être envisagées, comme toujours, sous deux rapports, celui d'une part de la vérité ou de la fausseté de leur contenu objectif, et celui, d'autre part, de leur mode d'insertion dans la série causale qu'est l'esprit, ce qui est le point de vue de la réalité formelle de l'idée.

Pour en revenir un instant à Spinoza et à ses interprètes, la raison fondamentale, ou du moins la plus solide à nos yeux, qui pousse Deleuze à opposer Spinoza aux métaphysiciens, et particulièrement à Hegel qu'il prend pour leur plus magistral représentant, c'est l'idée que Spinoza conçoit la vie de l'esprit comme une production réelle, purement affirmative — le fameux concept d'automate spirituel qui est l'une des sources de la théorie des "machines désirantes" dans l'*Anti-Œdipe* — et non comme une

dialectique (pour ne rien dire des étranges idées de Macherey sur une prétendue dialectique spinoziste).

Nous répondons que la question est très mal posée, parce que les deux choses ne se situent pas du tout sur le même plan. La logique de l'automate spirituel s'applique en effet à la production des idées prises selon leur être formel, du point de vue d'un processus causal où l'on peut faire abstraction du caractère représentatif des idées. La logique de la dialectique des figures de la conscience, à l'inverse, concerne une chose toute différente, et il n'est que trop clair que Spinoza et Hegel n'emploient pas le terme de "formel" dans le même sens ¹¹. Quand Hegel se soucie de la "forme" des figures de la conscience, disons qu'il se soucie de quelque chose qui concerne plutôt le contenu représenté dans sa structure, en tant qu'il enveloppe un certain mode imaginaire de relation entre le sujet et l'objet, la certitude et la vérité. Pour simplifier, on peut peut-être dire que le "formel" de Hegel tombe du côté de ce qui serait "objectif", et non "formel", pour Descartes ou Spinoza.

Cela est bien sûr encore plus typique dans la *Science de la logique* que dans la *Phénoménologie de l'Esprit* : on voit bien qu'il n'est question là que de l'enchaînement des contenus pensés selon

¹¹ Deleuze et Macherey écrivent l'un et l'autre des choses très curieuses sur les notions de "formel", "objectif" et "éminent" chez Descartes et Spinoza ; mais ce n'est pas le lieu de relever ce qui nous apparaît comme d'étranges obscurités

leur teneur propre, et non d'une *causalité de la pensée*. La tentation est grande, naturellement, de passer de l'automate spirituel à l'auto-mouvement du concept ; mais les deux choses sont formellement distinctes. Peut-être ne le sont-elles pas réellement, peut-être le contenu de la pensée du sage spinozien est-il parent de ce que l'on peut découvrir dans la *Science de la logique* ; mais l'auto-mouvement du concept, en tant que mode d'enchaînement des contenus pensés sans référence ni à quelque réalité représentée qui serait extérieure à l'esprit, ni à l'esprit lui-même comme sujet, substrat ou lieu de ces pensées, n'est pas la même chose que la liberté de la pensée du sage, en tant que l'enchaînement de ses idées suit de la nécessité de sa seule essence comme être pensant. Dans le second cas il est question du rapport de l'être formel des idées à l'essence de l'esprit qui les pense (ou qui n'est autre que ce processus de pensée) ; dans le premier, de l'enchaînement du contenu intentionnel des idées en tant qu'il ne dérive plus de la considération de la manière dont les choses coexistent dans le monde, mais se tient de sa propre nécessité sans référence. Naturellement, dans l'un et l'autre cas il s'agit d'une pensée autonome, qui ne tient plus sa vérité d'une adéquation à un "dehors" qu'elle aurait la charge de penser. Mais à supposer même que les deux philosophes envisagent une même réalité — disons, le processus qui se déroule dans l'esprit du sage — ils ne le considèrent pas sous le même rapport. Il faut donc poser comme nous le disions une distinction au moins formelle de ce qui fait l'objet de leur discours, ce qui rend absurde l'idée d'une comparaison du dispositif dialectique de Hegel et du dispositif

causal de Spinoza — et cette remarque nous paraît ruiner presque entièrement tout l'édifice construit par Macherey dans son *Hegel ou Spinoza*.

Cette remarque ne vise donc pas à opposer une fois encore Hegel et Spinoza, mais au contraire à faire voir combien les contradictions qu'on a voulu voir entre les deux auteurs, du moins à ce niveau, sont inconsistantes. On s'étonne du rôle joué par le négatif chez Hegel et de son absence chez Spinoza. Nous disons que le négatif, n'étant rien de formellement réel, peut bien être totalement absent de l'explication du processus formel de la pensée, tout en étant présent dans son contenu objectif. Dire le contraire serait ridicule ; cela impliquerait l'impossibilité de l'usage, même seulement grammatical, de toute négation chez Spinoza, l'impossibilité de toute réfutation, etc. On ne comprend pas qu'une réfutation même, prise dans son être formel, ne comporte rien de négatif : les mots même de "négation", "néant", etc., ont par exemple une positivité formelle en tant que sons ou que séquence de lettres. Il en va de même des idées négatives, qui selon leur être formel n'ont rien de moins réel ou de moins positif que les idées affirmatives. Une destruction matérielle même procède de l'application positive de forces réelles sur un objet non moins réel. De même ce qui du point de vue objectif est une négation, une contradiction, peut être du point de vue formel une opposition de forces, la destruction d'une idée par une autre.

Cette manière de penser, pour le dire en passant, est d'une grande conséquence pratique : elle permet d'expliquer sans déchoir dans un pragmatisme irrationaliste l'usage d'idées fausses et de raisonnements qui sont plus persuasifs que convaincants dans une démarche spirituelle, s'il s'agit plus d'ébranler des dispositifs psychiques pernicious que de faire voir d'emblée une vérité théorique. C'est évidemment la clef de la pédagogie intellectuelle du bouddhisme, quand elle présente plusieurs systèmes philosophiques de profondeur graduée. Il ne s'agit pas seulement en effet dans ce cas d'une dialectique immanente au contenu de chacun de ces systèmes, qui ferait chaque ébauche se surmonter dans une doctrine plus relevée, et ainsi de suite jusqu'à un certain couronnement spéculatif ; cela répond aussi à la nécessité de se proportionner à la capacité des auditeurs ou des lecteurs, l'affaire étant en somme de trouver quelle clef joue dans quelle serrure, et non seulement quelle thèse a le plus de consistance intrinsèque. Mais, il faut le redire, ce point de vue pragmatique n'a pas le pas sur le souci de la vérité théorique ; les deux se répondent dans une parfaite harmonie, où la *praxis* graduellement nous prépare à l'approfondissement spéculatif, tandis que la théorie éclaire en retour les ressorts et les rouages cachés de la *praxis*.

Nous concluons donc qu'il n'y a pas d'incompatibilité de principe entre une philosophie du "plein sans lacune", comme est celle de Spinoza, et certains aspects au moins de la dialectique hégélienne. Et nous allons plus loin en disant que, dans le chemin qui mène à la sagesse, des idées représentant des manques, des

lacunes, des défauts, etc., peuvent être indispensables ; et que ces idées, quelle que soit la “négativité” de leur contenu, ont cependant un certain degré d’être formellement réel comme les autres idées. Il n’en reste pas moins que ces idées sont certainement à certains égards inadéquates, mais (on l’a vu et c’est une évidence) il faut bien partir du faux et de la passivité pour parvenir au vrai et à l’activité.

Deuxième séance du séminaire

La dernière fois, en visant incidemment certains commentateurs de Spinoza, j’ai essentiellement défendu la thèse de la compatibilité d’une théorie de l’auto-production immanente de l’esprit avec une certaine pensée du négatif. Mais cette pensée du négatif, telle qu’elle s’esquisse pour l’instant, restait assez bornée. En effet, jusqu’ici il a été posé que le négatif, le défaut, le manque, tant dans le registre éthique que dans le registre ontologique, était d’ordre imaginaire — jugement de style spinozien — mais que cette imagination, considérée dans l’être formel de l’idée qui la porte, n’était pas irréaliste, donc pas inefficace. Une idée fautive n’est pas un néant mental, elle a une certaine positivité par laquelle elle détermine, dans la série mentale, la production de certains effets.

En fait, j’ai tâché de donner du corps à certains énoncés du bouddhisme — tous les phénomènes conditionnés sont douleur, toutes choses sont vides — en les supposant en quelque sorte faux (ou du moins inadéquats) selon leur teneur objective, mais

efficaces dans le registre d'une *praxis* de transformation de l'esprit. J'ai par ailleurs esquissé l'idée que cela n'implique pas l'aplatissement du bouddhisme au rang du pur pragmatisme, dans la mesure où c'est la doctrine bouddhique elle-même qui est juge de leur fausseté, et qui du reste donne la règle de leur application pertinente. Il est vrai du reste qu'il serait aussi facile de démontrer entièrement ce principe simple qu'il serait ardu de donner une présentation rationnelle de toutes ses applications. Il y a en effet une très grande multiplicité de configurations psychiques, exigeant de ceux qui ont la charge de la direction spirituelle une discrétion, un art, qui ne peuvent certainement pas être parfaitement réduits en science — même si dans le fond il n'y a pas de raison de poser l'existence de phénomènes intrinsèquement inintelligibles dans l'enchaînement des affections de l'esprit.

Cette conception de la nécessité des médiations imaginaires repose sur ce principe, commun au bouddhisme et au spinozisme, selon lequel il est impossible qu'un esprit passionné pense adéquatement — de sorte que, ne pouvant commencer par bien penser, il faut assurément entreprendre d'abord de réduire l'empire des passions, fût-ce en cultivant des représentations fausses ou du moins unilatérales — celles-là mêmes qui sont à la portée d'un esprit gouverné par les passions. Autrement dit encore, sans parler d'une perception directe (ou intuitive) de la nature ultime des choses, il n'est pas même possible de commencer par penser adéquatement la théorie du bouddhisme avant de s'engager dans sa mise en œuvre, pour la simple raison que la puissance ou l'acuité

de la faculté de penser sont tributaires, ou du moins sont corrélatives, du degré de pacification des passions. C'est pourquoi il s'agit en somme de commencer par des considérations qui, toutes imparfaites qu'elles puissent être, ont l'avantage de mordre, de prendre, en quelque sorte, sur notre constitution mentale présente.

En somme, ce que j'ébauche ici, c'est la manière dont les auteurs du bouddhisme tardif, classifiant les diverses doctrines philosophiques développées au fil des siècles dans le bouddhisme, et s'interrogeant sur la disparité du Canon tel qu'il s'était constitué, ont disposé hiérarchiquement divers systèmes de profondeur graduée au sein du bouddhisme. Ainsi la philosophie bouddhique n'est-elle pas tant *un* système, ni même une simple multiplicité de systèmes, mais en quelque sorte un système de systèmes gradués. Elle n'est pas un système, puisqu'elle en comporte plusieurs (soit les quatre systèmes philosophiques avec leurs subdivisions, tels que les Tibétains les ont disposés, ou bien les diverses subdivisions de l'enseignement du Buddha en Asie Orientale, notamment dans les écoles Tien-t'ai et Hua-yen du bouddhisme chinois). Ce n'est pas non plus une simple multiplicité disparate de systèmes, dans la mesure où, de diverses manières, on les dispose hiérarchiquement, non seulement à partir d'une évaluation de la teneur propre de chacun d'entre eux, mais également en considérant de quelle manière chacun des inférieurs est une médiation pour accéder à celui qui est immédiatement supérieur.

Ici, il ne s'agit pas d'une simple progression dialectique des contenus dans un sens qui pourrait être comparé au procédé hégélien : en effet, les idées étant toujours considérées dans leur être formel non moins que dans leur caractère objectif, comme on l'a vu la dernière fois, ce ne sont pas seulement les contradictions internes de chaque point de vue fini qui occasionnent le basculement de la conscience d'une figure dans une autre ; tout aussi bien chaque système est-il un dispositif dont l'étude assidue engendre presque mécaniquement certaines altérations dans l'esprit qui s'y applique — de telle sorte que cette maturation elle-même, cette évolution de la constitution psychique ou de l'idiosyncrasie individuelle dans son ensemble, occasionne un détachement à l'égard des anciennes représentations et la formation d'idées nouvelles. Les doctrines moins relevées, proportionnées à la capacité d'auditeurs dont l'entendement est modeste, à la mesure même de la violence de leurs passions, ont à ce titre une fonction pratique dont les systèmes plus élevés doivent rendre compte non moins que de leurs limitations. Il est à noter que cette entreprise de classification hiérarchique, où les niveaux inférieurs sont toujours conservés en vertu de leur utilité pédagogique, est par elle-même un domaine important de la spéculation philosophique du bouddhisme, qu'il est difficile, au reste, de présenter à un public non spécialiste, puisqu'il faudrait donner un aperçu de chacune des doctrines, avant de montrer les points par où s'opère le dépassement de la moins élevée et le passage à la plus élevée. De plus, il y a de multiples manières de décrire les thèses fondamentales professées à chacun de ces

niveaux, et non moins de façons de disposer hiérarchiquement ces degrés.

On a ici une illustration typique de l'un des aspects du négatif dans le bouddhisme, parfaitement en accord avec ce qui a été avancé la dernière fois : la différence hiérarchisée des systèmes, les contradictions des moins relevés, le mouvement négatif par lequel on s'en arrache, tout cela est parfaitement compatible avec une considération de l'esprit ou série psychique comme un processus causal, immanent, sans lacune. La seule chose qui, sur ce point, mériterait une analyse nuancée (mais on y reviendra), c'est la question du moteur de ce mouvement : puisque la contradiction par elle-même n'est pas inductrice d'une progression, puisque le facteur de fragilité qu'elle induit ne suffira jamais par lui-même à abattre l'édifice d'une figure de l'esprit si ne s'y applique la poussée de nul effort, il faudrait déterminer quel est le principe d'inquiétude, la force par laquelle la série psychique peut se défaire de chacune de ses figures inadéquates dans le cours de son développement. Il y a deux hypothèses, dont la distinction est capitale pour notre propos : ou bien on interprète ce mouvement de l'esprit à partir d'une poussée intérieure du désir comme recherche de l'utile propre, voire, en concevant en somme le désir comme une poussée purement positive, ou bien on fait du désir l'épreuve d'un manque, donc d'une lacune, d'un défaut, dans l'esprit lui-même. Deleuze a tiré Spinoza très loin dans le sens d'une théorie du désir comme pure affirmation, culminant dans sa propre théorie de la "productivité désirante" développée dans l'*Anti-Œdipe*. Mais il reste

beaucoup d'étrangeté dans le projet d'évacuer du désir toute dimension de manque, et corrélativement de supposer que l'esprit n'est pas rapporté en lui-même à la visée d'un état plus parfait de contentement, qui pour l'instant lui fait défaut. Or cette question n'est pas innocente, loin s'en faut, dans la mesure où, chez Deleuze, l'exclusion de la métaphysique au nom d'une pensée de l'immanence implique ce refus radical de ce qu'il appelle idéalisme — c'est-à-dire, pour le dire précisément, de toute orientation de pensée qui rapporte ce qu'est une chose à ce qu'elle devrait être, non seulement dans le cas où "ce qu'elle devrait être" n'est qu'une chimère de l'imagination rebelle au réel, mais plus encore dans le cas où l'on croit trouver dans la chose même (ici dans l'esprit) une tendance par laquelle elle s'orienterait vers une norme dont elle porterait en elle-même la marque en creux. Autrement dit, pour nous qui nous posons la question de la nécessité de réintroduire une certaine forme de négativité comme condition de la constitution d'une métaphysique de l'esprit, il sera impossible de faire l'économie de la question de la finalité, sous la forme : peut-on dire d'une manière quelconque que l'état le plus parfait — l'Éveil des Buddha — nous attire à lui, pour reprendre une formule célèbre de la *Métaphysique* d'Aristote, comme l'aimé attire l'amant ? C'est un point capital et difficile, car la question du statut de la finalité dans le bouddhisme n'est pas simple — en l'occurrence, cela recoupe les théories de la nature de Buddha, ou *tathāgatagarbha*, qui ont donné lieu à d'infinis développements dans le *Mahāyāna*.

Je regrette beaucoup le caractère éparpillé de toutes ces considérations ; la problématique est par elle-même un tel entrelacs de questions qu'une considération inattentive pourrait croire disjointes, et il m'a semblé nécessaire de souligner l'articulation de plusieurs d'entre elles — au risque de ne m'être acquitté que d'une introduction au terme de cette année de séminaire.

J'ai pris la dernière fois le cas de l'énoncé : "L'existence est souffrance", qui est, comme c'est bien connu, le point de départ de la prédication du Buddha, et en apparence le socle de tout le bouddhisme. J'ai fait observer que cette évaluation négative de l'existence était nécessairement fautive, au sens où, selon la dogmatique bouddhique elle-même, elle ne peut être posée que du point de vue de celui dont la perception est inadéquate.

L'argument établissant ce point reposait sur la théorie de l'omniscience des Buddha telle qu'elle s'est développée dans le bouddhisme tardif. Mais comme ce point a rencontré quelque résistance, voici, à l'appui de ce que j'avais avancé, ce texte de Klong-chen rab-'byams, l'un des plus grands auteurs de l'histoire de la philosophie au Tibet. C'est un passage de l'auto-commentaire du *Trésor de bijoux de l'Élément Réel*, sur lequel nous travaillons dans le séminaire de traduction :

“C’est sans se départir de la condition du Corps de Réalité que, grâce à [sa] compassion spontanément établie ¹² et grâce aux *karman* et aspirations purs des êtres à convertir, [le *Buddha*] émet d’infinies émanations convertissant chacun, dans les mondes des migrants qui ont nourri les racines de vertu [propres à occasionner] la vision d’un Eveillé. Et tel est le *divertissement* de la Compassion. Surgissant en d’innombrables champs des dix directions illimitées, sans relâche il accomplit le bien d’autrui, tant que le *samsâra* n’est pas évacué. Or cela se produit sans effort ni recherche, spontanément.

Selon les *Six sphères* :

“Pour ce qui est de la compassion, énergie de la nature,
 Étant originellement exempte d’effort dans l’action,
 C’est sans paraître en rien faire
 Que depuis le commencement elle se manifeste sans [toutefois]
 se scinder.
 Comme du soleil la lumière [est issue]
 Sans qu’elle soit par lui forgée,
 De même se manifeste sa propre nature.”

¹² On remarquera que dans ce passage encore aucune fonction n’est attribuée aux mérites assemblés par le *bodhisattva* sur le chemin comme causes, ou même comme conditions accessoires, de la production du Corps d’émanation. La compassion se prend ici au sens qu’elle a dans la triade quiddité - nature - compassion (*ngo-bo / rang-bzhin / thugs-rje*), c’est-à-dire, approximativement, comme ce dynamisme appartenant au mode-d’être du Fond, par lequel il se déploie en une multiplicité qui lui reste immanente.

Comment est-il recevable que les *Buddha* par leur compassion fassent le bien des êtres ?

[p.83] Bien qu'ils aient aboli [en eux-mêmes] la modalité du divertissement impur,

Ils manifestent aux migrants impurs [leurs] émanations.

[Celles-ci] sont amenées au jour par la compassion, qui est l'énergie de la siccité de l'Instructeur,

Et par le pur *karman* et les aspirations des migrants ¹³ .

Alors qu'il réside, solitaire, dans la paix du Corps de Réalité (*dharmakāya*), il est bien loin de verser dans la manifestation, étant de son propre point de vue passé au-delà de l'apparent comme de l'inapparent, de ce qui est fait ou à faire. Il s'est également départi des perceptions trompeuses ¹⁴ ; et comme ils ne lui apparaissent point, les mondes, contenant et contenu, ne sont rien pour lui. Il en va comme des phénomènes de la vision trouble, des cheveux illusoire ou de la méprise relative à la couleur de la conque, qui ont disparu lorsque l'on s'est guéri de la maladie du flegme : il n'existe rien de *perceptible par soi* au sein des perceptions trompeuses du Cycle.

¹³ L'auteur citait ici quatre vers du texte qu'il commente, son propre *Trésor de joyaux de l'Elément Réel*.

¹⁴ *'Khrul snang*

Certes, il n'y a rien de tel. Mais pour ce qui est de la manière dont les Eveillés regardent avec compassion les êtres sensibles, de l'opinion de certains, en dépit du fait qu'ils manifestent à autrui des corps formels de par les aspirations des êtres sensibles et de par leur propre grâce, rien de tout cela n'est perçu par les *Buddha* eux-mêmes : ils ne voient donc point, [pensent-ils,] les êtres sensibles ¹⁵

¹⁵ On a déjà entrevu que certains (par exemple sGam-po-pa, dont je présenterai la doctrine sur ce point dans ma thèse) vont même beaucoup plus loin en posant que les Eveillés, loin de percevoir l'illusion où sont plongés les êtres égarés, ne perçoivent pas même la Réalité. Comme ils ne conçoivent de perception que celle qui comporte la dualité du sujet et de l'objet, et de sujet cognitif que celui qui est conditionné (*'dus-byas*), ils pensent que ce qu'on appelle "connaissance de l'absolu" est purement et simplement une non-connaissance. Cette non-connaissance est appelée une connaissance en ce sens où la connaissance de quelque objet est conçue, notamment dans l'école philosophique *Sautrântika*, comme la production d'un mode (*rnam-pa*) analogue à l'objet dans la conscience-sujet. Or la non-production de toute idée fictive (*rtog-pa*) (ou, pour le dire autrement, de tout mode) dans cette conscience-sujet est, selon de tels auteurs, analogue à cet objet qu'est l'absolu (*don-dam*) exempt de toute prolifération discursive (*spros-bral*). Mais la non-production d'idées fictives équivaut à la non-production de l'esprit (*sems*) ou conscience (*rnam-shes*), ce qui paraît correspondre assez bien au passage de Candrakÿrti cité plus haut. Telle n'est pas la pensée de notre auteur, qui pose que, lorsque la conscience est suspendue, la connaissance principielle (*ye-shes*) se fait jour. Cette connaissance principielle est conçue comme connaissant sur un mode non-duel (c'est-à-dire, en soi-même et immédiatement) le mode-d'être ultime des choses. Ce mode-d'être, s'il fait corps indissociablement avec la connaissance principielle qui le révèle (ou, pour mieux dire, en tant que quoi il se connaît immédiatement et intrinsèquement lui-même), n'est pas l'absolu conçu en opposition avec le superficiel. Il est l'ultime mode-d'être où apparence et vacuité se conjoignent (*snang-stong zung-'jug*). Aussi faut-il dire que non seulement l'être Eveillé n'est pas dénué d'une véritable connaissance de l'absolu, mais encore que cette connaissance enveloppe celle de l'infinité des phénomènes. Mais la question n'est pas encore parfaitement résolue : d'une part

. Or en dépit des exemples, tels le pilier des *garuḍika*, le joyau magique ou l'arbre aux souhaits, [qui illustrent le point de vue tout à fait] recevable [selon lequel] ils ne perçoivent aucunement les faux semblants *de leur propre point de vue*, il serait tout à fait irrecevable qu'ils ne connussent point les êtres à convertir. Cela répugne à leur omniscience ; on pécherait en leur déniait la connaissance [des choses] "toutes autant qu'elles sont" ¹⁶ .

Certains posent donc que c'est en percevant les apparences trompeuses telles quelles ¹⁷ qu'ils accomplissent leur tâche. Mais s'il

quand on dit que la science de l'Eveillée connaît toutes choses jusque dans leur détail, il faut se rappeler que, dans le dispositif généralement idéaliste qui sert ici à la détermination de la réalité de surface, il n'est de "choses" qu'au point de vue de quelque conscience ; aussi le *buddha* ne saurait voir les choses du *samsāra* que par l'œil des êtres égarés. Mais d'un autre côté, comme le texte de Longchenpa va nous le rappeler, un être pur ne saurait rien percevoir d'impur, étant donné que la perception de l'impur est tributaire de la présence d'un *karman* impur dans la série psychique du sujet percevant. Ainsi aboutit-on à cette conclusion paradoxale : l'Eveillée voit toutes les apparences du *samsāra* par l'œil des êtres égarés, mais sur un mode immaculé. C'est ce que l'on peut tirer des orientations de pensée de notre auteur, et plus aisément encore des éclaircissements de Mi-pham qui les prolongent ; mais il reste à savoir ce que cela peut bien vouloir dire.

¹⁶ *Ji-snyed-pa*

¹⁷ *Rang-mtshan du* — litt. "en tant qu'[êtres] auto-caractérisés", expression utilisée dans les traités de logique pour désigner les singuliers-réels, les êtres instantanés efficaces, par opposition aux êtres de raison (*spyi-mtshan*), qui sont inefficaces et n'ont pas d'inscription temporelle. Dans le contexte du *Madhyamaka*, auquel notre auteur pense dans doute ici, *rang-msthan* se dit des choses telles qu'on se figure qu'elles sont quand on est sous l'emprise de l'appréhension réaliste (*bden 'dzin*). Toujours est-il que son intention est claire : il veut tenir à la fois ces deux thèses apparemment peu compatibles, celle selon

convient qu'ils connaissent les êtres à convertir, on ne peut absolument pas accepter qu'ils perçoivent *de leur propre point de vue* le faux-semblant tel quel. Il s'ensuivrait fatalement en effet qu'ils n'auraient point parfait la purification de [leur] Champ [de conversion], puisque des apparences trompeuses et impures leurs seraient données. D'où il découlerait qu'ils n'auraient pas atteint à l'éminente transmutation ¹⁸ des circonstances [des cinq poisons en cinq sagesse, du substrat universel en Élément Réel (*dharmadhātu*) et de la conscience réceptacle en sagesse pareille au miroir], puisque le champ objectif apparaissant à leurs cinq sens [qui seraient alors] appréhensifs serait trompeur et impur. Si [le contradicteur] assume [cette conséquence fatale de sa position], il sera en faute, car il s'ensuivrait qu'il serait possible qu'un Eveillé ne se fût pas purifié des occultations. Si l'on explique que dès les trois terres pures ¹⁹, les apparences trompeuses sont transmutées, à quoi bon examiner [sous ce rapport] la Terre de l'Éveil ?

Comme le dit clairement le MahāyānasĀtrālaṅkāra ,

“Comme l'intellect, la saisie et l'imagination constructrice

laquelle l'Eveillé connaît toutes choses (y compris les hallucinations des êtres égarés), et celle selon laquelle le mode sur lequel il les connaît n'a rien de commun avec les perceptions des êtres égarés.

¹⁸ *gNas-gyur*, la “révolution du support” dont parlent les anciennes traductions de la littérature du *vijñānavāda*.

Sont transformées, quadruple est la modalité où résident
Les facultés : absence d'imagination constructrice,
Terre pure, pure sagesse et activité pure.”

C'est en ce sens que l'unique Eveillé, qui est parvenu à l'unicité de l'Elément Réel, en manifestant les deux Corps formels à partir de sa sagesse spontanément parfaite et de sa compassion, fait le bien des migrants, sans que les faux-semblants lui apparaissent, puisqu'il n'est point dans l'égarement à *son propre point de vue*. Tout au contraire, il voit purement et simplement les *néants clairement apparents*²⁰ à qui il enseigne la Religion. En effet, qui regarde de l'œil divin ne s'égare pas *de son propre point de vue* en percevant des formes [illusoires], mais perçoit l'impression de flou, les cheveux hallucinatoires, la conque tenue pour jaune ou les songes issus du sommeil, tels qu'ils existent pour autrui. Cet [individu clairvoyant], lorsqu'il perçoit cela, se dit : “C'est un non-être qui [cependant] se manifeste clairement ; cela n'est point établi en tant qu'objet”. Et bien, il en va comme cela [pour le *Buddha*] : en méditant la compréhension de l'inipité, il a de longtemps aboli ces perceptions trompeuses des êtres sensibles, qui ne sont pas établies, sinon en tant que pures apparences, de même que, quand se dissipe le sommeil, les songes disparaissent, ou comme avec la guérison du mal flegmatique sont abolis les cheveux hallucinatoires

¹⁹ La huitième, la neuvième et la dixième des dix étapes qui précèdent l'obtention de l'Éveil.

et la conque tenue pour jaune. Il a pour seul objet [ce qui appartient à] la vision pure des *Buddha* ; et c'est cela, atteindre à la condition originellement Eveillée.

Cela étant, même si les apparences trompeuses ne *lui* sont rien, c'est en voyant qu'elles se manifestent à d'autres qu'il fait leur bien : à cet égard, c'est grâce à la présence, chez les *Buddha*, d'une compassion qui est l'énergie²¹ de leur nature, qu'ils accomplissent leur tâche.”

Ce texte difficile et dense établit le point que j'avais en vue, à savoir, qu'il y a, pour les auteurs du *Mahâyâna*, un point de vue vrai sur le monde ; que ce point de vue est celui de l'omniscience de l'être Éveillé ; que, de ce point de vue, il ne saurait y avoir ni illusion ni souffrance ; si bien que les tribulations des êtres sensibles dans le *samsâra* sont en définitive tout à fait irréelles — ce qui ruine le point sur lequel, apparemment, repose toute la philosophie pratique du bouddhisme, à savoir, que l'existence est souffrance.

On retrouve ici un point curieux de la doctrine de Spinoza, qui souligne que toute idée, c'est-à-dire aussi bien tout affect, toute sensation, même si elle est une idée inadéquate tant qu'on la considère du point de vue de l'individu fini en qui elle survient, est une idée vraie, adéquate, et certainement bienheureuse dès qu'on

²⁰ *Med-pa gsal snang.*

²¹ *Shugs.*

envisage ce mode fini dans son insertion en Dieu. C'est ce que veut dire la prop. XXXII de la deuxième partie de l'*Éthique* : “toutes les idées, en tant qu'elle se rapportent à Dieu, sont vraies” (Pautrat) ou : “toute les idées, en tant qu'elles sont rapportées à Dieu, sont vraies” (Caillois). Il est vrai que la raison de cet état de chose chez Spinoza est peut-être très différente, quand il dit (prop. XXXIII) qu’“il n'y a rien dans les idées de positif à cause de quoi on les dit fausses” — Spinoza caractérisant par ailleurs les idées fausses comme “mutilées” ou “tronquées”, c'est-à-dire, en apparence, comme présentant un défaut intrinsèque, tenant à leur être formel, et non à la manière dont elles représentent leur objet. Il semble difficile de trouver à cela un équivalent dans le bouddhisme.

Nous sommes donc toujours en plein dans cette question du statut du négatif, qu'il s'agit maintenant de reprendre dans le contexte bouddhique. Le texte de Klong-chen-pa montrait (1) que le *Buddha* ne perçoit le monde que par le truchement des perceptions illusoire des êtres égarés (ce qui est nécessaire dans un dispositif généralement idéaliste où les choses n'existent pas indépendamment de la perception qu'on en a) ; (2) que cependant il ne peut pas être sujet à l'erreur et à la souffrance que ces perceptions comportent ; (3) que dès lors son omniscience enveloppe toutes ces perceptions fausses, et peut-être elles seulement, mais sur un mode qui ne comporte nulle erreur (et, du reste, nulle durée, etc., mais ce n'est pas l'aspect qui nous intéresse ici).

C'est une remarque qui, force est de le constater, fait éclater une bonne partie du modèle que j'ai proposé dans le n° 46 des *Papiers du Collège International de Philosophie* : la limite de l'idéalisme bouddhique, en effet, tient dans cette affirmation de l'omniscience des Éveillés, laquelle comporte, en quelque sorte, *qu'on peut avoir des choses une perception plus vraie que celle que nous en avons quotidiennement*. Ce qui est réintroduire une part de réalisme, en posant une norme du réel à laquelle les perceptions des êtres devraient être conformes pour être adéquates. Mais d'un autre côté, le caractère extraordinairement paradoxal de cette thèse tient à ce que le Buddha a une meilleure perception que nous, non de quelque réalité commune (objective, matérielle), mais *de nos propres perceptions ou des modes de notre propre esprit*. Ce qui implique encore, par conséquence fatale, qu'il y a un décalage très considérable entre notre être et notre perception de celui-ci, thèse très délicate à soutenir dans un modèle extrêmement idéaliste et phénoméniste comme celui qui est développé dans l'école d'Asaṅga et Vasubandhu.

Ce décalage, cette différence, cet écart entre le réel et l'apparence, entre le phénomène et l'essence, est (sous une nouvelle formulation) une figure du négatif que nous avons déjà entrevue, celle même qui permet de creuser l'écart entre les ordres de la physique de l'esprit et de la métaphysique. Il faut du reste se demander s'il n'y a que deux ordres — celui du superficiel et celui de l'absolu, en confondant dans le premier tous les êtres égarés, quel que soit le degré d'élévation spirituelle qu'ils aient déjà atteint

— ou bien si l'on peut construire spéculativement une théorie des niveaux d'affinement de la perception, qui correpondraient à divers degrés ontologiques, comme l'ont fait chez nous les néoplatoniciens. Autrement dit, faut-il considérer toute la littérature bouddhique sur les étapes du cheminement spirituel comme présentant un intérêt purement pratique, voire, comme nous faisant miroiter des expériences spirituelles élevées largement au-dessus de ce que notre entendement peut se représenter, ou bien serait-il possible d'en donner une présentation rationnelle, et mettant en lumière la logique des transitions et la nature des étapes ? On notera bien que cette question n'est pas identique à celle de la disposition hiérarchique des systèmes philosophiques, qu'elle enveloppe d'une certaine façon, mais sous une perspective différente. C'est un point que je laisse ici de côté, non seulement parce que ma recherche n'est pas suffisamment avancée, mais encore parce que seule une présentation écrite, comportant la traduction de nombreux textes traditionnels (qui sont parfaitement inconnus du public occidental non spécialiste), aurait quelque chance d'être convaincante.

Toujours est-il que considère ici comme acquis ce point, que le discours du bouddhisme sur la souffrance, si conforme à la manière dont chacun d'entre nous ne peut que percevoir son existence, n'en relève pas moins (a) des idées inadéquates et imaginaires ; (2) des expédients utiles à la réformation de l'esprit. — Quand je dis que chacun de nous ne peut percevoir son existence qu'ainsi, j'entends répondre à une certaine tendance de l'interprétation

spinoziste, qui nous invite à jouir de la vie et à nous défaire du discours du regret, du repentir, de la haine de la vie. Cela est naïf, dans la mesure où il n'existe évidemment rien de tel, pour Spinoza, qu'un libre arbitre qui permettrait d'opter pour la joie en se défaisant de la tristesse. Celui qui, de par son impuissance, est gouverné par les passions tristes, n'aura ni l'inclination, ni surtout la faculté de se convertir immédiatement à la joie.

C'est d'ailleurs une chose qui mérite d'être notée, que si beaucoup de gens sont disposés à se laisser montrer la vanité des plaisirs, bien peu sont prêts à entendre que leurs souffrances sont irréelles — ce qui peut se prendre en deux sens : peut-être est-ce parce qu'en effet la vie mondaine est plus chargée de maux que riche en biens, la jouissance des plaisirs étant elle-même, selon une comparaison classique dans le bouddhisme, comme le miel qu'on lèche sur le tranchant d'une lame acérée. Mais peut-être aussi est-ce que nous ressentons la négation de nos souffrances comme un affront sans comparaison plus cruel que ne le saurait être le soupçon jeté sur nos plaisirs.

On en restera là aujourd'hui en ce qui concerne le discours du bouddhisme sur la souffrance universelle, première figure du négatif, le *néant de valeur* de l'existence de ceux qui errent dans le *sapsâra*.

Reste à voir ce qu'il en est du discours sur la vacuité, le "non-soi" ou inipséité. Sur ce point, les trois années que nous avons consacrées dans le séminaire de traduction au *Traité de la distinction des vues* de Go-rams-pa bSod-nams seng-ge nous

permettront d'aller droit au but, sans reprendre en détail toutes les analyses qui figurent dans les dernières parties des numéros 33, 40 et 46 des *Papiers*. On pourrait ajouter beaucoup d'éléments en étendant l'analyse aux doctrines d'autres grands commentateurs tibétains du *Madhyamaka* ; mais on se contentera d'une esquisse rapide, pour ne pas passer le peu de séances qui restent à discuter des nuances d'interprétation qui seraient fastidieuses pour les non-spécialistes.

La doctrine de la vacuité s'élabore, selon les commentateurs tibétains, aux quatre niveaux (comportant eux-mêmes des subdivisions) des *siddhānta* ou systèmes philosophiques. C'est-à-dire qu'elle n'est pas l'apanage de la philosophie du *Mahāyāna*, mais s'esquisse dès les doctrines des *Vaibhāṣika* et des *Sautrāntika*, systèmes philosophiques du Petit Véhicule. Cette considération à elle seule suffit à montrer que certaines figures du moins de la vacuité dans la philosophie bouddhique sont inadéquates et développées seulement à titre d'expédients proportionnés à la capacité d'entendements peu développés.

Il faut ici remarquer en passant, pour parer une objection, que la question du degré d'élaboration du concept de l'inipséité ou de la vacuité dans les systèmes philosophiques à été distinguée par les commentateurs tibétains du *Madhyamaka* de la question du degré de compréhension directe de la vacuité des êtres spirituellement accomplis du *Hīnayāna*. Mais on me permettra de laisser de côté

cette subtilité scolastique ²², et de me borner à quelques considérations sur les systèmes philosophiques eux-mêmes (et encore, réduites à leur plus simple expression pour éviter l'excès d'érudition rebutante).

La matrice de nombre de discussions plus tardives de l'inipséité se trouve dans le neuvième chapitre de l'*Abhidharmakośa* de Vasubandhu. Il convient donc que l'on se reporte à ce texte, qui contient nombre de points de vue propres aux deux tendances philosophiques principales du *Hīnayāna*, les *Vaibhāṣika* et les *Sautrāntika* (qu'il n'est peut-être pas très nécessaire de distinguer sur ce point). En outre, les traités de Vasubandhu, même quand ils n'ont pas l'immense postérité de celui-là, sont toujours d'une singulière précision et profondeur, lors même qu'ils présentent des doctrines qui ne sont pas tenues pour les plus relevées parmi les systèmes bouddhiques. — Il est à remarquer au passage que ce prétendu neuvième chapitre, dont La Vallée Poussin, dans sa traduction, observe l'hétérogénéité par rapport au corps des huit premiers chapitres, n'est pas commenté par les exégètes tibétains, lesquels apparemment ne le considèrent pas comme une partie authentique du *Kośa*.

Nous cherchons maintenant de quelle manière dont la vacuité est comprise dans les systèmes philosophiques du Petit Véhicule,

²² Qui n'a pas d'autre objet que de permettre de rendre compte de la lettre de quelques passages de Nāgārjuna.

pour montrer en quoi cette définition est inadéquate et vouée à être dépassée par les auteurs du *Mahâyâna*.

La traduction de La Vallée Poussin est suffisamment claire pour être livrée telle quelle :

“Est-ce donc qu’il n’y a pas de délivrance en dehors de cette doctrine (*dharma*) — en dehors du Bouddhisme — en s’appuyant sur d’autres doctrines ? — Il n’y a pas de délivrance en dehors de cette doctrine, car les autres doctrines sont corrompues par une fausse conception du “moi” . Le moi tel que le conçoivent les autres doctrines n’est pas une expression métaphorique de la série des éléments (*skandhasaptâna*), mais un moi substantiel indépendant des éléments. Par la force de la croyance à ce moi naissent les passions ; la révolution de la triple existence, ou cercle des trois sphères, se poursuit ; la délivrance est impossible.”

On observera d’emblée (1) que seul est nié un moi-substance, qui serait indépendant de la série des agrégats — autrement dit les agrégats eux-mêmes et ce qui les constitue ne font pas l’objet d’une négation, mais seulement la synthèse imaginaire qui leur surimpose une ipséité, laquelle ne s’y trouve pas en effet. (2) L’appréhension ipséitaire est envisagée dans ses suites fâcheuses, — dans sa causalité, donc, et par là plutôt en tant qu’elle implique des suites préjudiciables en pratique, qu’en tant qu’elle est inadéquate à la nature des choses. Mais la suite du texte passe à la manière dont l’inexistence du “moi” est établie :

“Comment savons-nous que ce “moi” n’est qu’une désignation de la série des éléments, et qu’il n’existe pas de “moi” en soi ? — Parce qu’aucune preuve n’établit l’existence d’un “moi” indépendant des éléments, ni preuve d’évidence, ni preuve d’induction.”

La suite du texte étoffe un peu cet argument. En substance, l’idée est que l’inexistence du soi est établie par deux raisonnements : (1) une forme de raisonnement que les logiciens de la postérité de Dignāga et Dharmakīrti appellent une “preuve par non-perception” (*ma dmigs-pa’i rtags*), qui permet de réfuter l’existence d’une chose par une inférence, dont la mineure est l’affirmation que cette chose n’est pas perçue, tandis que la majeure comporte que cette chose ne manquerait pas d’être perçue si elle existait au point où on la recherche. (2) La constatation de l’inexistence de signes perceptibles qui ne s’expliqueraient que par la présence d’un “moi” substantiel. Il y a du reste d’autres arguments, qui procèdent à partir de l’impossibilité intrinsèque du “moi” (contradiction interne de la notion, qui exige notamment simplicité et multiplicité à la fois, permanence et union avec des phénomènes inconstants). Toujours est-il que tous ces raisonnements relèvent toujours de l’inférence ; or, pour les logiciens bouddhiques, l’objet d’une inférence est toujours une idée fictive. Si l’inférence est valide, cette idée sera dite *rtog-pa don mthun*, une fiction conforme à l’objet ; mais en tant qu’idée fictive (*rtog-pa*), la vacuité conclue de raisonnements est nécessairement une idée fausse.

On pourrait former l'hypothèse de l'existence du "moi" sous une forme inconnaissable ou imperceptible. Mais cela ne serait pas acceptable du point de vue des logiciens bouddhistes, qui disent que "la caractéristique de l'étant est d'être perçu (*dmigs-pa*) par un [moyen de] connaissance valide" (*tshad-mas dmigs-pa yod-pa'i mtshan-nyid*), ou encore qu'"être connaissable (*rig-par bya-ba*) par une faculté cognitive (*blo*) est la caractéristique de l'objet (*yul*)" (définitions empruntées à un manuel de logique d'un auteur tibétain contemporain, sLob-dpon sKar-ma phun-tshogs, mais qui sont démarquées des traités de Dharmakīrti).

Dans la suite du texte, Vasubandhu, donnant le prototype du fameux raisonnement de Candrakīrti sur le char, examine toutes les possibilités logiques à propos de l'existence du "moi" et les élimine tour à tour :

"Nous examiner si ce *Pudgala* [c'est-à-dire le "moi" substantiel tel qu'il était imaginé par l'école bouddhique des Vātsīputrīya] existe comme entité (*dravyatas*) ou comme désignation (*prajñāptitas*), d'une existence nominale. S'il existe à part ou en soi, comme la couleur ou le son, le *Pudgala* existe comme entité. S'il n'est qu'une collection ou un complexe, comme le lait, il n'existe que comme collection."

La couleur et le son sont des exemples de réalités simples, qui ne sont pas nés de synthèses mentales. On peut en tirer cette implication, que seul sera tenu pour substantiellement réel ce qui est simple. Or l'exemple du lait montre que l'auteur de l'*Abhidharma*,

suivi par les philosophes bouddhistes en général, ne conçoit nulle unité substantielle des étants complexes, toujours considérés comme de simples agrégats, et donc comme des phénomènes plutôt que comme des substances, pour parler la langue de Leibniz.

Du reste, et c'est là que se marque la borne de la doctrine de l'inipséité chez les auteurs *Vaibhāṣika* et *Sautrāntika*, ils admettent la réalité substantielle de ces éléments simples, dont ils se contentent de poser le caractère absolument momentané. Ils admettraient le contenu du § 2 de la *Monadologie* de Leibniz :

“Il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés : car le composé n'est autre chose qu'un amas ou *agregatum* des simples.”

En revanche ils refuseraient ceux-ci :

“4. Il n'y a aussi point de dissolution à craindre, et il n'y a aucune manière concevable par laquelle une substance simple puisse périr naturellement.

5. Par la même raison il n'y en a aucune par laquelle une substance simple puisse commencer naturellement, puisqu'elle ne saurait être formée par composition.”

Toutefois, ils accorderaient sans hésiter que les “monades” ou éléments simples “ne sauraient commencer, ni finir, que tout d'un coup” (§ 6), mais les bouddhistes n'y voient aucune contradiction, parce qu'au lieu de confondre être et subsistance, ils conçoivent

l'existence des phénomènes conditionnés comme essentiellement dynamique — tout leur être consistant dans une venue au jour qui est aussitôt abolition dans le mouvement d'une causalité transitive, par laquelle chacun de ces éléments atomiques du réel (ou purs moments de force) se précipite et s'efface dans son effet. Mais dire que le réel n'est fait que de points instantanés sans subsistance aucune, c'est encore poser quelque réalité existant absolument parlant, en soi sinon par soi, ne serait-ce qu'un seul instant atomique.

C'est ce que les écoles du *Mahâyâna* vont reprocher aux systèmes philosophiques du Petit Véhicule : ils suppriment en quelque sorte tout un niveau de synthèses imaginaires, mais c'est au nom du principe selon lequel les complexes sont des imputations mentales qui supposent une base réelle, soit les éléments simples. Dès lors, ce n'est pas un hasard si leur critique des substances rencontre une limite, puisqu'elle repose sur ce principe qui tend à *exiger pour toute synthèse de l'imagination une base réelle*.

Corrélativement, il est remarquable que la vacuité — c'est-à-dire tout simplement l'inexistence de l'objet de la synthèse imaginaire qui pose un "moi" dans les agrégats ou composants de l'individu — n'est une chose, un objet de connaissance, que de manière paradoxale. *Elle est un étant, puisqu'elle est établie par des moyens de connaissance droits (dans la réfutation de la croyance qui lui est contraire) ; mais elle n'est évidemment rien de positif qui serait donné dans les agrégats eux-mêmes*. Les logiciens *sautrântika*

en font donc un étant d'un genre particulier, inconditionné (*'dus ma byas-pa*), insubstantiel (*dngos-med*), c'est-à-dire inefficent (*don byed mi nus-pa*) et permanent (*rtag-pa*). Mais il n'est que trop clair que l'idée de la vacuité ainsi conçue n'est que la réification d'une absence, ce qui établit de manière suffisante le point que nous voulions démontrer, à savoir le caractère en quelque sorte imaginaire de la vacuité elle-même, qui n'est que l'antidote de la fiction d'entités subsistantes, autonomes, existant par soi, dans le flux de la production psychique, qui, une fois détruites les surimpositions de l'imagination, devrait se percevoir adéquatement, selon les doctrines du Petit Véhicule, comme un faisceaux de séries de moments psychiques sans plus.

Troisième séance du séminaire

Nous n'avons vu jusqu'ici que des figures du négatif relevant au fond de l'imaginaire, d'un imaginaire certes pragmatiquement réglé en vue de certaines fins — une réforme de l'esprit — mais qui ne relevait pas pour autant d'une connaissance adéquate de la nature des choses.

J'ai réservé pour ce jour l'abord de la démonstration principale qui fait tout le ressort de l'articulation de la physique de l'esprit à la métaphysique de l'esprit. Il s'agit d'un examen spéculatif de la notion de *causalité* telle qu'elle fonctionne dans le bouddhisme.

Dans une présentation scolaire ou vulgarisée du bouddhisme du *Mahāyāna*, on donne souvent à penser que ce qui fait le lien entre

vacuité et production conditionnée, c'est que la vacuité en somme ne serait que la *relativité* des phénomènes, produits en dépendance de causes et conditions extrinsèques, et dénués, à ce titre, d'une existence absolue, ou de la faculté de se poser eux-mêmes dans l'être.

Il n'est que trop clair au vu des textes que cette conception de la vacuité est insuffisante ; du reste, cette vacuité entendue comme relativité ne serait qu'un caractère abstraitement commun à toutes choses, elle n'aurait de réalité qu'au point de vue de l'entendement qui la considère, elle serait au total une fiction de l'imagination, quoique plus conforme à la réalité phénoménale que la fiction d'une existence absolue, — fiction dont on ne voit pas bien, d'ailleurs, en quel sens elle serait la commune illusion des êtres égarés : qui est assez fou pour attribuer véritablement à une chose finie quelconque ce genre d'existence absolue ? Si tel était l'objet des réfutations de Nāgārjuna, on pourrait bien dire que la doctrine du *Madhyamaka* ne ferait guère qu'enfoncer des portes grandes ouvertes, n'ayant pour protagonistes que quelques piètres métaphysiciens.

Prenons les choses d'une manière moins abstraite, moins scolaire.

La causalité transitive, celle dont relèvent les phénomènes dits composés ou conditionnés (*saṃskṛta-dharma*), n'intéresse pas seulement le mode de production de ces phénomènes, mais leur être même.

Avant de lui appliquer une considération spéculative, voyons quels sont les phénomènes (*dharma*) auxquels elle ne s'étend pas, et qui pourraient faire figure d'exception à l'égard des conclusions que l'on pourrait tirer de l'analyse de cette forme de causalité.

L'*Abhidharma-kośa* (I. 5c) de Vasubandhu présente les trois inconditionnés selon la doctrine des *vaibhāṣika* : “l'espace (*ākāśa*) et les deux suppressions (*nirodha*)”, à savoir, selon la glose de l'auteur, “le *pratisaṃkhyānirodha*, ‘suppression²³ due à la sagesse’, et l'*apratisaṃkhyānirodha*, ‘suppression non due à la sagesse’.”

Avant de revenir sur ces deux notions difficiles de la scolastique bouddhique, voyons ce que les bouddhistes disent de l'espace :

“5 d. L'espace est ‘ce qui n'empêche pas’.

L'espace a pour nature de ne pas empêcher (*āvṛōti*) la matière (*rūpa*) qui, en effet, prend place librement dans l'espace ; et aussi de ne pas être empêché (*āvriyate*) par la matière, car l'espace n'est pas délogé par la matière.”

Cette définition, par elle-même, suffit à mettre en évidence l'absence de positivité ontologique de l'espace, défini simplement comme une condition négative de possibilité de présence de la

²³ La Vallée Poussin emploie ailleurs le terme de “disconnexion” pour rendre le mot sanskrit *samyoga*, qui selon les *Vaibhāṣika* est synonyme de *pratisaṃkhyānirodha*.

matière. L'espace ici n'est pas tant l'étendue ou le lieu de la matière, mais en quelque sorte l'*absence de matière* réifiée. C'est ce que dit de la manière la plus claire un passage d'Óryadeva, cité par La Vallée Poussin en note dans sa traduction de l'*Abhidharma-kośa* : "Là où il n'y a pas de matière, rien ne s'oppose à la naissance de *dharma* matériels : l'absence de matière reçoit le nom d'*ākāśa*, parce que les choses y brillent fortement. Les *Vaibhāṣika* supposent dans l'*Abhidharmaśāstra* que l'*ākāśa* est une réalité (*vastu*), ne voyant pas que l'Écriture se borne à donner un nom à une irréalité, à un pur néant...".

Il peut n'être pas vain d'approfondir quelque peu la théorie bouddhique de l'espace, dans la mesure où c'est un terme de comparaison récurrent dans le discours sur la vacuité. On dit souvent que la nature ultime des choses est pareille à l'espace ; cette comparaison peut certes être prise d'une manière purement intuitive, mais si l'on ne veut pas surimposer aux textes bouddhiques des présupposés qui leur sont parfaitement étrangers, il est préférable de prendre connaissance des idées qui prévalaient chez les auteurs qui ont utilisé de telles métaphores.

Il est question de l'espace dans un autre passage de l'*Abhidharmakośa* :

"28 a-b. La cavité ou vide, c'est ce qu'on nomme l'élément espace ; c'est, dit-on, lumière et obscurité.

La cavité ou vide de la porte, de la fenêtre, etc., c'est l'élément espace (*ākāśadhātu*) externe ; la cavité de la bouche, du nez, etc., c'est l'élément espace interne.

D'après l'école (*kīla*), le vide ou l'élément espace est lumière et obscurité — c'est-à-dire une certaine qualité de couleur (*varā*), de matière (*rūpa*), car ce qu'on perçoit dans une cavité, c'est de la lumière ou de l'obscurité. Étant, de sa nature, lumière ou obscurité, le vide sera jour et nuit.”

Le rapport de l'espace avec la lumière et l'ombre est tout à fait curieux, mais cette question n'a que peu d'intérêt direct pour nous. Ce qui importe, c'est que l'espace est ici défini de manière purement privative. Du reste, il y a ici une distinction subtile, explicitée dans la *Mahāvibhāṣā*, la grande somme de scolastique dont le *Kośa* est l'abrégé ordonné et critique : l'espace (*ākāśa*) n'est pas confondu avec l'élément espace (*ākāśadhātu*), car, dit ce texte, “le second est matériel”.

La question de l'espace et des autres inconditionnés est reprise plus loin, dans un passage du second chapitre où il est question de leur rapport à la causalité. D'un certain point de vue, cette question a plus d'intérêt pratique dans le cas des deux interruptions ou disconnexions, dont la première n'est autre que le *Nirvāṇa* ; mais d'un autre côté, comme, des trois inconditionnés de la théorie des *Vaibhāṣika*, l'espace est le seul qui soit accessible à l'expérience commune, il a valeur de paradigme pour concevoir ce

qu'il en est des deux autres dans leur rapport à la production causale.

Vasubandhu dit (55 d) que "l'inconditionné n'est ni cause ni fruit". Dans ce passage, il exprime apparemment la position des *Sautrântika* ; en effet, dans le commentaire, qui présente une forme dialogique, il confronte les doctrines des deux grands systèmes du Petit Véhicule, les *Vaibhâṣika* admettant le caractère causal des inconditionnés :

"L'inconditionné est cause efficiente (*kâra^ahetu*), car il ne fait pas obstacle à n'importe quel phénomène (*dharma*) naissant ; mais il n'a pas de fruit, car, étant en dehors du temps, il ne peut ni projeter ni donner un fruit."

En somme, l'espace (par exemple) pourrait être cause, en tant qu'il permet la production des phénomènes matériels (de manière toute négative, en n'y faisant pas obstacle) ; mais il n'a pas d'effet propre, puisque son caractère intemporel lui interdit de s'inscrire dans le déroulement de la production causale. On voit qu'il n'est cause que d'une manière très abstraite, pour ne pas dire purement imaginaire, au sens où la porte (c'est-à-dire au fond l'absence de mur en un certain lieu) permet le passage d'une pièce dans l'autre, sans être bien sûr la cause de ce mouvement local.

Les *Sautrântika* nient que l'inconditionné puisse être cause (*hetu*), mais ils le considèrent cependant comme une condition (*pratyaya*), notamment sous la forme de la "condition objective"

(*âlambana-pratyaya*) de “la connaissance qui le vise”. Cette remarque est aussi intéressante qu’elle est problématique, dans la mesure où l’on peut se demander si cette condition objective existe séparément de la connaissance qui la vise, autrement dit, si elle fait de l’espace et des autres inconditionnés des choses réelles (quoique inefficentes), ou bien si elle ne fait que les poser comme objets intentionnels d’une perception qui, sans être erronée, peut cependant viser un non-être : ainsi la béance, la porte, le passage laissé libre par une ouverture dans le mur, n’est-il pas de tout point irréel, au sens où il y a de la différence entre ce rien qui permet le passage, et ce que serait par exemple la peinture en trompe-l’œil, sur ce même mur, d’un faux-semblant de porte, qui n’aurait pas la même qualité. Et pourtant, la lacune n’existe pas au même titre que le plein des parties positivement existantes du mur. (En un sens, la fausse fenêtre peinte a plus d’être formel que la véritable ouverture ; on ne la dit fausse qu’au sens où elle n’accomplit pas les fonctions d’une fenêtre véritable, soit laisser passer le jour...).

C’est d’ailleurs en ce sens que l’espace réapparaît un peu plus loin dans le commentaire de la même stance, dans un passage qui exprime la thèse des *Sautrântika* ²⁴ :

“Ce qu’on nomme ‘espace’, c’est seulement l’absence de tangible, c’est-à-dire l’absence d’un corps résistant. Les hommes,

²⁴ Trad. cit. p. 279.

dans l'obscurité, ne rencontrant pas d'obstacle, disent qu'il y a l'espace."

Cet exemple illustre suffisamment l'irréalité des inconditionnés. On pourrait se livrer à la même analyse à propos des deux "interruptions", avec cette difficulté supplémentaire que ces notions sont beaucoup moins familières pour le sens commun. Il suffira, pour aller plus vite, de passer directement à la doctrine des *Sautrântika*, abrégée à peu de distance dans le texte :

"Ce qu'on nomme *pratisaṃkhyānirodha* ou Nirvāṇa, c'est — lorsque sont détruits l'*anuṣāya*²⁵ déjà produit et l'existence déjà produite — l'absence de naissance d'un autre *anuṣāya*, d'une autre existence, et cela en raison de la force de la connaissance (*pratisaṃkhyā* = *prajñā*).

Lorsque, indépendamment de la force de la connaissance et en raison de la seule absence des causes, il y a absence de naissance de *dharmas*, c'est ce qu'on nomme *aprasaṃkhyānirodha*. Par exemple, lorsque la mort avant le temps interrompt l'existence, il y a *aprasaṃkhyānirodha* des *dharmas* qui seraient nés au cours de cette existence si elle s'était continuée."

²⁵ Sur les dix obnubilations (ou passions) fondamentales dites *anuṣāya* (tib. *phragyas*), cf. *Abhidharmakośa*, V 39.

La première forme de suppression (*nirodha*), étant identifiée au *Nirvāṇa*, est d'une importance pratique essentielle ; en nier l'existence reviendrait à rendre le bouddhisme entièrement vain, particulièrement le bouddhisme du Petit Véhicule qui ne vise pas au-delà. Or le *Nirvāṇa* est clairement posé du côté des inconditionnés. Si pour les *Vaibhāṣika* cela implique qu'on en fasse un inconditionné réel, pour les *Sautrāntika*, il suffit apparemment de le penser négativement comme la non-production des éléments de l'existence souffrante, consécutive à la mise en œuvre du discernement (*prajñā*) et des autres éléments du Chemin. Autrement dit, le *Nirvāṇa* n'est pas pensé ici comme ce qui reste positivement quand on a supprimé l'égarement, mais comme cette suppression même, qui n'est en soi rien de réel, sans préjudice de ce que peut être le devenir de la série psychique au-delà de cette abolition. Le troisième inconditionné est bien évidemment une fiction logique à laquelle on ne peut songer à donner corps, sauf par un goût immodéré du paradoxe.

La doctrine des *Sautrāntika*, qui va à donner aux inconditionnés une existence purement logique, est clairement exprimée dans ce passage du *Koṣa*²⁶ :

“Nous ne disons pas que les inconditionnés ne sont pas. Ils sont en effet de la manière dont nous disons qu'ils sont. Expliquons-nous. Avant que le son ne soit produit, on dit : “Il est une inexistance

²⁶ Trad. cit. p. 282.

antérieure du son” ; après que le son a péri, on dit : “il est une inexistence postérieure du son”, et cependant il n’est pas établi que l’inexistence existe : de même en va-t-il des inconditionnés.”

La chose se précise si l’on prend les doctrines de cette école telles qu’elles sont développées dans les traités des logiciens de la tradition de Dignāga et Dharmakīrti : en effet, comme ces auteurs définissent l’étant “ce qui est établi par une connaissance valide”, il faut parler de ces inexistentences avérées en termes d’être. Ainsi, la corne du lièvre est un non-étant, puisqu’elle est réfutée par une connaissance droite ; mais l’absence de la corne de lièvre est, paradoxalement, un étant, puisqu’elle est établie par la même connaissance valide... Mais, comme ces logiciens distinguent l’existence positionnelle (ou logique, *bzhag yod*) de l’existence substantielle (ontologique), et il nous semble que la connaissance conforme à la réalité phénoménale, que nous obtenons lorsque nous constatons “la présence d’une cavité”, ou bien porte sur un être de raison, ou bien n’est que l’envers d’une connaissance positive des parties pleines, qui seraient le véritable objet (*alambanapratyaya*) de la connaissance de la cavité.

Cette connaissance ayant pour objet l’espace vide, donnée pour modèle de la connaissance de l’absolu, fait d’ailleurs l’objet d’un passage remarquable du *Shes-’grel ketaka*, le commentaire de ’Ju Mi-pham au neuvième chapitre du *Bodhicāryāvatāra* de Íântideva :

“Les phénomènes qui relèvent du champ de la pensée et de la parole, à l’examen, sont entièrement “déserts” (*dben-pa*) et sont vides à l’instar de l’illusion magique, de telle sorte qu’il n’en est pas un seul qui résiste à l’analyse. C’est pourquoi le Bhāgavan a dit dans un *SĒtra* [les paroles suivantes] :

“O Devaputra, si la vérité absolue était accessible au corps, à la parole ou à l’entendement (*nyid*), on ne la considérerait point comme absolue ; elle deviendrait alors superficielle. Devaputra, la vérité absolue est pourtant au-delà de toutes les désignations métaphoriques ; au juste, elle est incréée, incessante, et dénuée d’objets de discours comme de locuteurs, d’objets de conscience, comme aussi de conscience. Il y a quelque chose qui dépasse la portée de la sagesse omnisciente parée des attributs les plus sublimes qui soient : c’est la vérité absolue.”

Et selon le *Madhyamakālaṅkāra* :

“Au juste, de tous les amas

D’élaborations, elle est entièrement libre ;

Et bien qu’elle se fonde sur l’imaginaire,

Elle ne devient pas [pour autant] le moins de monde superficielle.”

Il est ici expliqué comment la Réalité (*chos-nyid*) n’est point un connaissable (*shes-bya*). La Réalité (*chos-nyid*) est au-delà de toute élaboration, d’où le fait qu’elle est inconcevable (*dmigs-pa byar med*) pour l’entendement. Ce qui n’est ni sujet [faculté cognitive,

yul-can] ni objet [pour une faculté, *yul*] n'est établi du point de vue d'aucun moyen de connaissance droite ; comment [dès lors] lui appliquer le nom de "connaissable" ?

[nouvelle citation du SĔtra abrégé de la Prajñāpāramitā] :

"Les êtres sensibles [ordinaires] parlent certes d'une "vision de l'espace" ;

Mais comment l'espace [qui n'est qu'une pure privation] serait-il perçu ? Il faut y réfléchir.

Il en va de même, le Tathāgata l'a enseigné, pour la vision de la Réalité ;

Il est impossible de l'évoquer par une autre illustration tirée de la perception."

Mais, si un tel absolu n'était pas un objet possible même pour l'entendement des Órya, il ne conviendrait pas qu'en le considérant les qualités d'abandon et de compréhension (*spangs-rtogs kyi yon-tan*) se produisent ; [p. 9] et si le recueillement des Órya [lui-même] ne le connaît point, il s'ensuivra que [ce *samādhī*] n'est pas le connaisseur (*yul-can*) de l'Élément Réel. Or [dire] cela revient à concevoir l'Élément Réel à la manière des adeptes du Dieu inconnu. D'autre part, il s'ensuivrait que la base de la distinction des deux vérités ne serait pas [non plus] connaissable.

Certes, il apparaît ainsi toutes sortes de défauts de ce genre dans [la thèse] qui dit que [l'absolu] n'est pas un objet relevant de l'entendement dualiste ; mais ce ne sont [en fait] que des

difficultés (*ngal-ba*) purement verbales. Aussi est-il dit [dans le *Madhyamakavatâra*] :

“288. Au moment [du *samâdhi* des *Órya*], la siccité étant [comprise comme] non-produite, l’entendement ne se produit pas non plus,

[Car] se fondant sur cet aspect, sa compréhension s’assimile alors à celui-ci.

De même [en effet] que lorsque l’esprit prend l’aspect de son objet,

Il le connaît alors parfaitement, ce qui est clair si l’on se fonde sur la [réalité] métaphorique.”

C’est-à-dire que, si l’on se fondait sur une désignation métaphorique qui ferait du recueillement des *Órya* un sujet épistémologique (*yul-can*), et de l’Elément Réel un objet (*yul*), l’appellation de “connaissable” [pour ce dernier] serait alors recevable ; mais s’il l’on [allait jusqu’à] dire dans l’absolu qu’il est ce que le recueillement sans dualité de sujet et d’objet doit avoir pour [objet] d’appréhension (*gzung-bya*), ou le connaissable [sur lequel il doit porter], de telles paroles ne seraient-elles pas contraires à l’ordre des choses (*dnegos shugs*) ? ”

Mais ici je vais trop vite, passant de l’exclusion de l’espace comme inconditionné imaginaire (en deçà de la réalité phénoménale conditionnée) à la question de la nature de la connaissance de la nature ultime de toutes choses (au-delà de cette réalité phénoménale). Le paradoxe de la vision de l’espace (en tant que

lacune ou “cavité”) sert ici de modèle pour faire comprendre ce que c’est que voir la vacuité (entendue comme défaut ontologique) dans les choses... L’auteur, en même temps qu’il souligne ce paradoxe d’une vision sans objet, fait référence à l’expérience d’un regard jeté dans le ciel vide, d’un regard que plus rien n’arrête, et où le sujet se dissout, à la mesure de l’absence de l’objet...

Toujours est-il rien n’a d’existence positive dans le registre superficiel hormis le conditionné, c’est-à-dire ce qui est justiciable de la causalité transitive.

Quatrième séance du séminaire

Abrégé des séances précédentes : l’objectif de ce séminaire est en somme de tenter une évaluation des figures du négatif dans le bouddhisme tardif, en tant qu’elles offrent une voie possible pour établir une véritable métaphysique, ou pour montrer que certains aspects du bouddhisme relèvent de la métaphysique en un sens très déterminé. Parmi ces figures du négatif, nous avons commencé par les figures éthiques (évaluation négative portée sur l’existence en général, discours du renoncement) pour passer ensuite aux figures ontologiques (discours relatif à l’inconsistance ontologique des phénomènes). Il nous est apparu que le point charnière de ce discours tenait à l’articulation de la pensée la vacuité ou de l’inipséité (bdag med) sur la pensée de la causalité transitive. Or la dernière fois, pour examiner d’abord le champ d’application de la causalité transitive, nous avons d’abord pris garde au discours des

*anciennes écoles philosophiques du bouddhisme à propos des inconditionnés (asaṃskṛta), catégorie de phénomènes qui ne sont pas censés relever de cette forme de causalité, sinon d'une manière très latérale, très indirecte. Nous avons donc lu ensemble quelques passages de l'Abhidharmakośa de Vasubandhu, d'où il ressortait en somme que ces inconditionnés ne sont que des abstractions réalisées*²⁷. Nous en venons donc aux conditionnés, avec la certitude de la portée universelle de ce qui pourra apparaître au fil de cette analyse.

[Nature de l'opposition conditionné-inconditionné dans les diverses écoles philosophiques] Il serait vain de tenter d'abord un inventaire des espèces du conditionné : l'*Abhidharmakośa* en dénombre soixante-douze et l'*Abhidharma-samuccāya* de l'idéalisme bouddhique étend

²⁷ C'est sûrement en ce sens qu'il faut prendre *Abhidharmasuccāya*, I, 2 (Rahula p. 24) : "L'inconditionné signifie une partie de l'élément et de la sphère des objets mentaux (*dharmadhātuvāyatanaikadeśa*)." On trouve l'explication de ce passage un peu plus haut dans le texte (trad. cit. p. 18), qui donne la liste des huit inconditionnés, soit "[1] la quiddité [nature essentielle] des choses favorables ; [2] la quiddité des choses défavorables ; [3] la quiddité des choses neutres ; [4] l'espace ; [5] la cessation obtenue sans le moyen de la connaissance ; [6] la cessation obtenue au moyen de la connaissance ; [7] l'immuable ; [8] la cessation de la perception et de la sensation." — Dans cette liste, les trois premiers termes relèvent de la nature ultime des choses, *dharmatā*, et donc d'une forme d'inconditionné inconnue des *Vaibhāsika* ; les quatre derniers sont diverses formes d'interruption, comparables aux deux cessations envisagées plus haut. Reste l'espace, qui est ici (trad. cit. p. 19) défini d'une manière purement négative, plus nettement encore que dans le *Kośa* : "Qu'est-ce que l'espace ? C'est l'absence de toute matière, parce que celle-ci permet la manifestation de toutes les activités."

encore la liste (en comptant huit inconditionnés ²⁸). À l'examen il apparaît que le doublet conditionné - inconditionné n'a pas le même sens dans les quatre écoles philosophiques : si les *Vaibhāṣika* admettent des inconditionnés réels, desquels l'être se dit dans le même sens que celui des conditionnés (ontologie univoque), déjà chez les *Sautrāntika* ce doublet ne semble plus avoir d'autre sens que d'attester, à côté d'étants réels (les conditionnés), des étants logiques (objets intentionnels de jugement vrais de portée universelle). Enfin, avec les *Vijñānavādin*, c'est une dualité de niveaux d'être, entre lesquels joue une sorte de logique de l'analogie de l'être, qui s'articule dans ces termes. Enfin, les *Madhyamika* semblent finalement récuser cette dualité même, en posant que si les conditionnés n'existent pas absolument parlant, il en va de même et à plus forte raison pour les inconditionnés. Mais la scission du phénomène et de son essence, même si elle ne se dit plus dans ces termes, est conservée, en glissant du côté du schéma des deux réalités ou deux vérités — sur un mode peut-être plus élégant du point de vue logique, sinon toujours plus clair.

²⁸ Mais la doctrine idéaliste des *Vijñānavādin* ne reconnaît en dernière analyse que la Réalité (*Dharmatā*) comme inconditionné *réel*, et force est de constater que cet inconditionné est d'un autre ordre que celui qu'imaginent les *Vaibhāṣika*, parce qu'il n'est pas un étant à part des autres étants, mais l'être même de toutes choses, ou encore, les étants conditionnés eux-mêmes tels qu'ils sont en vérité Cf. par exemple *Vijñāptimātratāsiddhi*, Louis de La Vallée Poussin, *La Siddhi de Hiuan-tsang*, t. I, pp. 75 sqq.

[Extension du terme “conditionné”] Toujours est-il que tous les conditionnés, qui finalement, dans la perspective idéaliste exposée dans la partie précédente de ce séminaire, se ramènent au dispositif des huit instances psychiques, ont en commun la forme de leur production causale.

[Les éléments du conditionnés sont instantanés] La caractéristique de l'étant conditionné, donc de tout ce qui appartient au registre phénoménal, est l'instantanéité ²⁹. Il n'y a pas de phénomène qui

²⁹ Il faut nuancer : cf. ce très curieux passage du *Mahâyânasamgraha* d'Asaṅga (II, 30, Lamotte pp. 126 - 127) : “Bhagavat a dit quelque part (par exemple dans le *Laṅkāvatāra*, p. 115 - 116), que tous les *dharma* sont éternels (*nitya*), ailleurs qu'ils sont transitoires (*anitya*), ailleurs enfin qu'ils ne sont ni éternels ni transitoires. En quelle intention les proclame-t-il éternels ? — La nature dépendante (*paratantrasvabhāva*), par sa partie absolue (*pariniṣpannabhāga*), est éternelle ; par sa partie imaginaire (*parikalpitabhāga*), elle est transitoire ; par ces deux parties ensemble, elle n'est ni éternelle ni transitoire. C'est en cette intention que Bhagavat a parlé de la sorte.” La suite du texte et le commentaire éclairent un peu ces formules ambiguës. En somme, si le *paratantra* n'est pas transitoire par soi, c'est que, dès lors qu'il est perçu adéquatement (sous les espèces du *pariniṣpanna*), il est découvert dans son éternité. En somme, il est en soi indifférent à la perception adéquate ou inadéquate dont il fait l'objet, et en fonction de laquelle il apparaît soit comme impermanent soit comme permanent.

Le même auteur (*Adhidharmasamuccāya*, trad. W. Rahula, p. 16, définit la durée (*sthiti*), qu'il attribue pas ailleurs à la production conditionnée, en ces termes : “Qu'est-ce que la durée ? C'est une désignation pour indiquer la non-rupture de la continuité (*prabandhāvīpraḍāḥa*) des formations dans la similitude d'espèce.” Cette définition suffit par elle-même à montrer qu'il ne s'agit pas de la subsistance d'un même étant, mais de la répétition d'éléments similaires dans une série sans rupture. Cette absence de rupture, du reste, ne signifie pas une continuité au sens fort, étant donné le rejet de la divisibilité à l'infini du temps chez la plupart des auteurs bouddhistes (tous sauf quelques *Madhyamika*). Il faut y voir seulement l'absence d'instant où un phénomène similaire ne serait pas produit dans une séquence temporelle donnée. À cet égard, la durée n'est pas contradictoire avec le caractère transitoire des phénomènes, sauf à le définir de manière restrictive comme “une désignation pour indiquer la rupture de la continuité des formations dans la similitude d'espèce.” (op. cit. I, 1, [10]).

perdure ; tous voient leur durée bornée à un seul instant atomique. Ou plutôt, ce qui est presque tautologique : ce qu'il y a d'effectif, autrement dit d'efficient, dans un phénomène, est instantané ; tout ce qui paraît excéder l'instantané et le ponctuel, dans le registre phénoménal, relève (pour les *Sautrântika* comme pour les idéalistes) de la synthèse purement nominale.

[Impossibilité du continu temporel] La raison pour laquelle on pose des instants atomiques, autrement dit la raison de pour laquelle il faut refuser une division infinie réelle de la durée, tient non seulement à l'impossibilité de maintenir la causalité transitive, en cas que cette divisibilité fût posée, mais encore et surtout à l'absurdité, soulignée par Berkeley, d'admettre dans un système idéaliste une subdivision de l'étendue et de la durée au-delà du seuil des *minima percipi*.

[La transitivité intrinsèque] Nous ne disons pas seulement que nul phénomène n'est sans cause³⁰ ; nous disons, ce qui est plus (comme on l'a vu très souvent dans les parties antérieures de ce séminaire), que toute la consistance ontologique d'un étant conditionné est dans son être-cause, dans son efficence, dans la vertu qui est en lui de produire, moyennant le concours de circonstances qui lui restent extrinsèques, quelque chose d'autre

³⁰ Il est très difficile de trouver une définition générale et spéculative de ce qu'est une cause dans les textes bouddhiques. Là où l'on pourrait espérer en trouver une, par exemple, dans l'*Abhidharma-samuccâya*, I. II., pp. 45 et suivante de la trad. Rahula, on ne trouve guère qu'un inventaire (très intéressant, du reste) de ses espèces.

que lui. C'est intrinsèquement que l'étant est passage dans un autre. La *transitivité* n'est pas moins intrinsèque à la constitution de l'étant que son caractère *transitoire*. Bien loin de confondre l'être de l'étant avec sa subsistance ³¹, avec sa persistance prétendue, avec sa persévérance dans l'être, nous le voyons dans ce mouvement par lequel sitôt né, et par le fait même qu'il naît, il est déjà passé dans un autre qui lui-même déjà s'évanouit.

[Le genre d'être du phénomène est l'être-hors-de-soi] Ainsi chaque étant repose sur d'autres (ses causes et conditions) et n'est rien de plus qu'un passage vers d'autres. Ainsi peut-on dire, de manière plus abstraite, qu'il est un être-hors-de-soi, pour pasticher un style déjà un peu désuet dans l'écriture de la philosophie. La question est de savoir ce qu'il faut penser de cet état de choses, de cette ontologie où toute chose n'est pour ainsi dire qu'une transition à une autre, un renvoi à un autre.

[Que ce qui vient d'être posé dans le registre formel ne vaut pas moins dans le registre objectif] Il faut rappeler que nous parlons ici, sous le nom général d'étants, de ce qui a été appelé dans la partie précédente du séminaire les *substances premières*, qui sont au juste des idées atomiques, les *minima percipi*, ou pour le dire avec plus d'exactitude, les plus petites parties dans lesquelles l'être formel de

³¹ Nous pensons naturellement à ce que dit Heidegger, avec plus ou moins de justesse, du reste, de la tendance de la pensée occidentale à penser l'être sous l'espèce de la présence constante "sous la main", ou de la subsistance, des étants.

l'esprit se peut résoudre. Or ces idées, qui sont tout en extériorité du point de vue de leur être formel, présentent le même caractère du point de vue de leur être objectif ³². En effet, à cet égard, elles comportent une certaine *intentionnalité*, elles se donnent comme représentatives d'objets vers lesquels elles ne feraient en somme que pointer. Elles apparaissent, là encore, comme un phénomène (image) dont les objets seraient comme l'essence (l'original et la cause). Que les objets visés par les idées soient imaginaires, comme on l'a longuement montré, cela ne change rien à l'affaire.

[“L'objet-mécanique” chez Hegel] Les étants simples que nous avons appelés “substances premières” présentent en effet le caractère de “l'objet-mécanique” tel qu'il est évoqué dans un passage ³³ de la *Grande logique* : “En tant donc que l'objet, dans sa détermination, est aussi bien indifférent en regard d'elle ³⁴, il pointe par soi-même *hors de soi*, pour son être-déterminé, de nouveau vers des objets, auxquels il est pourtant de la même manière *indifférent d'être déterminants*. N'est par conséquent présent nulle part un principe

³² À supposer que toute idée soit représentative, autrement dit possède un être objectif ou un caractère intentionnel. Nous le supposons — en effet, les sentiments eux-mêmes se donnent comme des états du sujet, lequel n'est pas moins placé en retrait (comme point de vue) que le moi n'est projeté (comme personnage du tableau) en regard de l'à-plat de la série psychique, si l'on peut dire, dans la profondeur imaginaire du tableau. Sur ce point, cf. *in Papiers* n°46, l'article *Du « lieu de nulle chose » au « banquet sans fin »* .

³³ Trad. Labarrière et Jarczyk, *La logique subjective ou doctrine du concept*, p. 220

³⁴ À savoir, de cette détermination même.

d'auto-détermination ³⁵ ; le *déterminisme* — le point de vue auquel se tient le connaître dans la mesure ou l'objet, comme il s'est d'abord ici dégagé, lui est le vrai — indique, pour chaque détermination de ce même [objet] la [détermination] d'un autre objet, mais cet autre [objet] est également indifférent aussi bien en regard de son être-déterminé qu'en regard de son comportement actif. — Le déterminisme, pour cette raison, est lui-même également aussi indéterminé à progresser à l'infini ; il peut à volonté s'arrêter partout et être satisfait, parce que l'objet auquel il est passé est fermé dans soi comme une totalité formelle et indifférent en regard de l'être-déterminé par un autre ³⁶ .”

³⁵ Entendons, de détermination de l'étant par soi-même ou d'auto-fondation — on peut dire, dans le cadre bouddhique, que les rapports de fondation dans la causalité transitive sont des rapports en un sens accidentels, dans la mesure où l'étant n'a sa vérité ni dans ses causes et conditions, ni dans les effets qu'il contribue à produire. Le mouvement propre au *saṃsāra*, ou cycle des existences, a donc quelque rapport avec ce mouvement circulaire, tel que le conçoivent Platon, d'une part, et Aristote, d'autre part, mouvement qui ne saurait cesser, pour autant que le mobile, singeant l'éternité dans la répétition, ne saurait jamais par là rejoindre quelque lieu naturel qui serait sa vérité et son point de repos. Image mobile de l'éternité, cette transition l'est assurément dans la mesure où la transitivité a partie liée (on va le voir) avec la transcendance. Mais répétition vaine et sans progrès, aussi, dans la mesure où l'inquiétude qui l'habite tend à ne jamais rejoindre le point d'équilibre dont la nostalgie la hante.

³⁶ Hegel semble se contredire en posant d'une part que l'objet se suffit à soi-même, et d'autre part que dans son être même il est renvoi à un autre. Ce qu'il avance est pourtant observable dans la conception bouddhique des éléments atomiques du réel : à la fois ils sont conçus comme atomes irréductibles, parties indécomposables, seules substances sur la base desquelles les phénomènes complexes sont imputés par l'imagination portée par le langage ;

[Remarque sur essences et substances secondes] L'esquisse d'une analyse des configurations perdurables de ces étants instantanés, soit les *essences des substances secondes*, pour le dire dans les termes élaborés dans le n°46 des *Papiers*, nous avait montré que ces essences, qui ne peuvent être exprimées que sous la forme de *jugements hypothétiques* ³⁷, sont elles même des formes

et d'un autre côté, ils sont en effet de simples vecteurs sans consistance propre, de sorte qu'en effet on est porté de renvoi en renvoi dans des séries où nul ferme point d'arrêt ne se laisse atteindre, et où en même temps chaque point quelconque a un caractère en quelque sorte autosuffisant et immédiat...

Cf. *Encyclopédie* de 1830, trad. Gandillac p. 211, thème de la "mauvaise autonomie" : si on l'applique au bouddhisme, voici ce qui en ressort : (1) tout le réel se réduit à ses éléments atomiques, les substances premières, qui elles-mêmes semblent avoir une certaine consistance et autonomie en ce qu'elles sont irréductibles à autre chose. (2) Mais d'un autre côté ces substances n'ont pas en elle-même le principe de leur être, et à cet égard chacune n'est en soi qu'un renvoi à une autre (cause) et passage dans une autre (effet), et ainsi de suite à l'infini dans un réseau sans fin de dépendances. (3) Ainsi on repasse, de proche en proche, de la partie atomique à l'univers.

³⁷ Cf. *Papiers* n° 46, pp. 35 sqq., §§. 53 - 57 et comp. Hegel, *Science de la logique, La logique subjective ou doctrine du concept*, trad. Labarrière et Jarczyk, p. 137 : "... dans le jugement hypothétique, (...) l'être des choses fini est posé selon leur vérité formelle par le concept, savoir que le fini [est] son être propre, mais tout autant qu'il n'[est] pas l'[être] sien, mais est l'être d'un autre. Dans le sphère de l'Être, le fini change, il en vient à être un autre ; dans la sphère de l'Essence, il est *phénomène* et posé, en sorte que son être consiste en ce qu'un autre *paraît* en lui, et la *nécessité* est le rapport *intérieur*, pas encore posé comme tel. Mais le Concept est ceci que cette identité est *posée*, et que l'étant n'est pas l'identité abstraite à soi, mais l'[identité] concrète, et [est] immédiatement en lui-même l'être d'un autre." Il nous semble que cette formule esquisse l'articulation spéculative que

d'enchaînements typiques de situations au sein des séries psychiques. Dans l'essence telle que nous l'avions alors posée, on ne saisit rien de tel qu'une consistance ontologique subsistante, mais la forme générale d'un processus de production.

[Remarque sur le temps dans le *rapport mécanique*] Le temps, du reste, n'est pas quelque chose au sein de quoi la causalité "aurait lieu" ; la causalité n'est pas la forme de la succession des phénomènes dans le temps, c'est le temps qui est, en première approche, un épiphénomène du caractère transitoire qui est constitutif de l'être même des choses ³⁸ .

[Triple extériorité intrinsèque de l'étant phénoménal] Ainsi, de toute substance première on peut dire qu'elle a trois fois son être hors de soi : par la constellation de causes et conditions extrinsèques sur laquelle elle repose pour sa production ; par le fait que tout son être est de se surmonter vers son effet ; et par le fait qu'elle est ainsi constituée qu'elle ne se donne que pour l'image mentale d'un autre étant, qui lui serait contemporain.

[Transcendance] Nous retrouvons donc dans l'idée les traits de cette structure bien repérée depuis Heidegger, encore qu'il ne l'ait

nous avons ici en vue, à savoir, celle qui rapporte la causalité transitive à la causalité essentielle pour passer de cette dernière à une causalité immanente et non transitive.

³⁸ Cf. *Abhidharmasamuccāya* d'Asa[ga], I, 16, [20] trad. cit. p. 16 : "Qu'est-ce que le temps (*kāla*) ? C'est une désignation pour indiquer la succession continue des causes et des effets (*hetuphalaprabandhapravṛtti*)."

guère inventée (l'idée est au fond enveloppée dans la définition aristotélicienne du mouvement), et qui s'appelle la transcendance : *le fait pour un étant d'être essentiellement déporté hors de soi*³⁹. Sur ce point, le seul apport original des présentes analyses est d'associer aux caractères bien connus de cette structure — temporelléité articulée sur une visée intentionnelle et une manière de structure de tension vers une fin — un caractère supplémentaire et fondamental, celui de la transitivité *causale*.

[Articulation des trois sens de la transcendance] Toute l'affaire est de voir comment la transcendance en ce sens précis — constitution de l'étant en fuite, en échappement, inquiétude inhérente, qui ne peut que se traduire sur le plan affectif par quelque chose comme l'ennui au sens pascalien — peut et même doit être articulée sur la transcendance aux deux autres sens que j'avais signalés : (a) transcendance d'un fondement d'un autre ordre, à savoir le Fond dont il était question dans le séminaire de 1995-96 ; et (b) transcendance au sens de dépassement possible, pour l'esprit, de sa condition initiale finie.

[Du sujet de l'inquiétude] On voit donc que, dans ce qui apparaissait d'abord comme une pensée de l'immanence — la physique de l'esprit comme théorie de l'auto-production de la série psychique — sont données les formes typiques de la transcendance ou

³⁹ Transcendance au premier des trois sens distingués dans la note 46 p. 25 du n°46 des *Papiers*.

échappement vers le dehors. Il est à remarquer que ce n'est pas l'esprit, considéré comme totalité ou comme agrégat de ces parties infimes, qui est le sujet de l'*inquiétude*, mais ces *minima percipi* eux-mêmes, lesquels sont ainsi constitués par nature qu'ils ne sauraient demeurer si peu que ce soit en eux-mêmes. L'inquiétude plus particulière de l'esprit, s'exprimant par des enchaînements de passions et de perceptions divers selon des lois, dont le détail a beaucoup intéressé les grands auteurs du bouddhisme, est tributaire de cette instabilité de fond.

[Négativité intrinsèque et limite du mécanisme] Ici, on touche une figure du négatif qui n'est pas extrinsèque et imaginaire : ce sont les étants eux-mêmes qui se nient en quelque sorte dans le mouvement même par où ils se posent. C'est ce qui fait peut-être la limite du caractère apparemment mécaniste des modèles qui entrent en ligne de compte dans la physique de l'esprit : il ne s'agit pas ici de forces positives s'appliquant en divers sens dans une étendue passive, dans une étendue mentale répondant ou résistant à leurs sollicitations, mais d'un fourmillement de forces instantanées transitoires — et l'aspect de "plein sans lacune" qui semblait marquer d'abord cette ontologie s'efface.

[Transitivité, transcendance, réalité de la fin] On peut dire que le tout de l'étant tel qu'il est saisi par la physique de l'esprit a par nécessité ce caractère d'être référé à une triple extériorité : celle d'un fondement antérieur sur lequel tout étant repose ; celle d'une destination ultérieure vers laquelle il tend ; celle d'une réalité plus

consistante que lui dont il ne serait que l'image (en tant que l'étant effectivement réel dans le registre superficiel, on l'a vu, est toujours une *idée*). Il faut maintenant savoir si cette triple transcendance ne renvoie, pour ses deux premiers traits, qui relèvent de l'être formel des idées, qu'à une régression et à un progrès infinis du côté de la causalité transitive, et, du côté de la teneur objective de l'idée, à un dehors imaginaire — ou si cela fait signe vers un autre ordre, un autre niveau d'être qui de toute chose serait le fondement primordial, la fin et la vérité. Question donc de l'articulation des divers sens de la transcendance. Pour le dire autrement, même si dans le désir en tant que productivité (pour parler la langue de *L'anti-Œdipe*) on réintroduit la dimension du manque, et d'un manque qui ne saurait être ordonné qu'à la plus grande perfection dont l'esprit puisse être sujet, cela suffit-il à établir la réalité de cet ordre supérieur, dans lequel cette hypothétique perfection se pourrait accomplir ?

[L'extériorité intrinsèque de l'étant fait signe vers un intérieur absolu] C'est dans ce principe d'extériorité de l'étant, qui constitue non seulement chaque point du réel phénoménal comme extérieur à tout autre, mais encore comme extérieur à soi, que nous voyons la figure majeure du néant comme point de passage à la métaphysique de l'esprit. C'est-à-dire que cette constitution en extériorité fait signe vers un intérieur absolu qui serait l'essence dont le phénomène n'est que la manifestation sous la forme de l'extériorité — du moins est-ce là l'énoncé d'un problème qu'il s'agirait de résoudre.

[La sortie de l'âme chez Plotin et son être-extérieur-à-soi] Pour rendre ce point plus clair, il peut être expédient de le renverser en quelque sorte, et de prendre les choses en quelque sorte du dedans vers le dehors, à partir d'un texte, d'ailleurs plus que classique, et que nous avons déjà lu lors de la première année du séminaire : je pense bien sûr à *Ennéade* III, 7, XI : "...De quelle chute est donc né le temps ? (...) Peut-être peut-on demander au temps lui-même comment il est apparu et comment il est né. Et voici ce qu'il nous dirait de lui-même : Avant d'avoir engendré l'antériorité et de lui avoir lié la postérité, quelle réclame, il reposait dans l'être ; il n'était pas le temps, il gardait sa complète immobilité dans l'être. Mais la nature curieuse d'action, qui voulait être maîtresse d'elle-même et être à elle-même, choisit le parti de rechercher mieux que son état présent. Alors elle bougea, et lui aussi se mit en mouvement ; ils se dirigèrent vers un avenir toujours nouveau, un état non pas identique à leur état précédent, mais différent, et sans cesse changeant. Et après avoir cheminé quelque peu, ils firent le temps ; qui est une image mobile de l'éternité. Il y avait en effet dans l'âme une puissance agitée qui voulait toujours faire passer ailleurs les objets qu'elle voyait dans le monde intelligible ; mais l'âme se refusait à ce que tout l'être intelligible lui fût présent d'un coup. Elle fait comme la raison spermatique qui sort d'un germe immobile, se développe en évoluant quelque peu, semble-t-il, vers la pluralité, et manifeste sa pluralité en se divisant ; au lieu de garder son unité interne, elle la prodigue dans l'extérieur, et perd sa force dans ce progrès même. De même, l'âme fit le monde sensible à l'image du monde intelligible ; et elle le fit mobile non pas du mouvement

intelligible, mais d'un mouvement semblable à celui-ci et qui aspire à en être l'image ; d'abord elle se rendit elle-même temporelle en produisant le temps à la place de l'éternité ; puis elle soumit au temps le monde engendré par elle, et le mit tout entier dans le temps, où elle renferma tout son développement. En effet comme le monde se meut dans l'âme (car l'univers sensible n'a pas un autre lieu que l'âme), il se meut aussi dans le temps qui appartient à cette âme. L'âme produit ses actes l'un après l'autre, dans une succession toujours variée ; avec un nouvel acte, elle engendre ce qui suit ; et en même temps qu'un autre acte de pensée qui suit le précédent, se produit au jour un événement qui n'existait pas auparavant. C'est que ni sa pensée ($\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha$) n'est en acte ni sa vie actuelle n'est semblable à sa vie précédente. Et, en même temps et par là même que c'est une vie différente, elle occupe un temps différent. Ainsi la vie de l'âme, en se dissociant, occupe du temps ; la partie de cette vie qui avance occupe à chaque instant un temps nouveau ; sa vie passée occupe le temps passé. Dire que le temps est la vie de l'âme consistant dans le mouvement par lequel l'âme passe d'un état de vie à un autre état de vie, ne serait-ce pas dire quelque chose ? L'éternité est une vie dans le repos et l'identité, vie identique à elle-même et infinie. Or, le temps est l'image de l'éternité et doit être à l'éternité comme l'univers sensible est au monde intelligible ; donc au lieu de la vie intelligible, une autre vie, qui appartient à cette puissance de l'âme et qu'on appelle vie par homonymie ; au lieu du mouvement de l'Intelligence, le mouvement d'une partie de l'âme ; au lieu de l'identité, de l'uniformité, de la permanence, le changement et l'activité toujours différente ; au lieu

de l'indivisibilité et de l'unité, une image de l'unité, l'un qui est dans le continu ; au lieu d'une infinité qui est un tout, un progrès incessant à l'infini ; au lieu de ce qui est tout entier à la foi, un tout qui doit venir parties par parties et qui est toujours à venir. Ainsi l'univers sensible imitera ce tout compact et infini du monde intelligible, en aspirant à des acquisitions sans cesse nouvelles dans l'existence ; son être sera alors l'image de l'être intelligible."

[Transitivité et mécanisme, transcendance et téléologie] La différence qui est entre transitivité causale et transcendance est celle qui distingue l'étant pensé en extériorité, mais auquel l'extériorité reste en quelque sorte extérieure, de l'étant pensé comme intrinsèquement constitué par son rapport à un intérieur dont il est le dehors. Autrement dit, c'est la différence de l'extériorité réciproque du *partes extra partes* et de l'extériorité inhérente au phénomène, en ce qu'il est le *dehors apparent* d'une essence qui le fonde et qu'il révèle. N'est-ce pas quelque chose comme ce que Hegel pense sous les espèces de la distinction du *mécanisme* et de la *téléologie*

Cinquième séance du séminaire

[Intervention de MM. Magnard et Chenet, placée en tête de ce volume].

Sixième et dernière séance du séminaire

L'intervention, la fois dernière, de M. Magnard, nous a amenés à réfléchir sur les conditions générales de possibilité d'une

philosophie comparée, ou plutôt, selon l'expression heureuse de M. Chenet, *comparante*. Le motif de ce que M. Magnard a appelé une philosophie du rameau plutôt que de la racine, autrement dit l'idée que la philosophie peut partir de n'importe quel point contingent de l'expérience humaine, est singulièrement fécond en ce sens. À partir de ses recherches propres, M. Magnard rejoint sur ce point une intuition de Deleuze, qu'il a du reste salué sans le nommer en lui reprenant la comparaison du rhizome. Pour Deleuze, en effet, il est clair que la philosophie n'a pas à se justifier du point de départ contingent quelconque qu'elle se choisit. C'est ainsi que des auteurs comme Spinoza, Leibniz, Hume, Kant ou Bergson, ou encore les Stoïciens, aussi bien que des objets — le cinéma, la peinture de Bacon, et toute sorte de choses plus curieuses encore, comme on le voit dans *L'anti-Œdipe* ou dans *Mille plateaux*, servent à Deleuze de point de départ. C'est aussi certainement ce qui explique ce trait curieux de son écriture de la philosophie, — le sentiment que l'on a à le lire de prendre toujours le train en marche — précisément parce que le début du livre n'est origine ni dans l'ordre des raisons, ni dans l'ordre des matières.

Une telle façon de penser permet, comme l'a souligné M. Magnard, non seulement d'admettre l'existence de pensées différentes, sans les placer dans quelque dehors de la philosophie, qui en discréditerait le projet, mais encore de rendre compte de la possibilité pour nous d'entrer de plain-pied en dialogue avec ses pensées, de greffer sur leur fonds notre pratique philosophique, et d'entretenir avec elles non seulement un rapport de

compréhension, voire de compréhension réciproque, mais aussi un rapport de fécondation, éventuellement dans les deux sens. On peut en somme produire de la pensée, inventer des concepts, à partir de la greffe de nos propres opérateurs sur d'autres rameaux ou d'autres points du rhizomes.

Il faudrait cependant mener avec la plus grande rigueur le débat avec la pensée de Deleuze, pour voir si la pratique philosophique menée ici et ailleurs ne fait pas violence à ce cadre où l'on pourrait vouloir l'inscrire. Car enfin, cette pensée, dans son caractère excessivement nietzschéen, paraît privilégier outre mesure la dimension de la productivité conceptuelle, au détriment de tout souci de recherche de la vérité. Or, ici comme chez M. Magnard, il est question de métaphysique. Certes, cette métaphysique est peut-être vouée à rester ouverte, trouée qu'elle est à certains égards par l'absence de cette clef de voûte qui lui permettrait de boucler son discours. M. Magnard a en vue, sur ce point, entre autres choses, un certain nombre de paradoxes liés au maniement du concept de Dieu dans la métaphysique occidentale. Pour nous, il s'agit essentiellement du fait que la réalité ultime, l'Absolu, excède nécessairement tout discours dont il ferait l'objet, selon les deux vers fameux du *Bodhicâryâvatâra* :

“L'absolu n'est point dans le champ-objectif de l'entendement,
[Car] l'entendement est dit [relever du registre] superficiel.”

Toujours est-il que cette ouverture préservée nous paraît compatible avec un certain genre de systématité, qui ne recoupe

peut-être pas ce “système du multiple”, dont Philippe Mengue a parlé dans son très passionnant livre sur Deleuze. C’est un point qui mériterait de retenir notre attention l’an prochain, si M. Magnard, comme il en a le projet, nous fait l’honneur de revenir de temps en temps parmi nous.

L’un des points qui caractérise le plus fortement la pensée deleuzienne, c’est le refus du négatif et (ce qui est la même chose) le parti pris de l’immanence. Or c’est précisément sur ce point du négatif que nous avons travaillé cette année, même si le sujet est loin d’être épuisé. C’est là, on l’a vu, et on va le voir plus encore aujourd’hui, que se noue la possibilité de la métaphysique ; et pour les lecteurs de Hegel, il doit être clair que cette réintroduction du négatif dans la philosophie n’était pas moins requise pour donner à nos développements antérieurs sur l’auto-production de l’esprit leur véritable tournure et leur vrai statut.

Au fil des précédentes analyses, il nous est apparu qu’il y avait place dans le bouddhisme pour un concept du négatif qui ne relevait pas de l’imaginaire ou des idées inadéquates. Ce concept est celui dans lequel sont saisies, comme d’un seul regard, la vacuité d’une part et d’autre part la production conditionnée, autrement dit, la notion de causalité efficiente et transitive, qui fait corps avec le décentrement ontologique, l’être-hors-de-soi de l’étant. Cette notion n’est peut-être pas superposable exactement avec l’unité de la vacuité et de la production conditionnée, telle qu’elle est pensée

chez les interprètes tibétains de la doctrine *Madhyamaka prāsaṅgika*. Mais elle la recoupe du moins en partie.

Notre thèse, c'est qu'il faut penser conjointement, voire dans un seul concept, trois moments : celui de la production conditionnée, celui la vacuité, et celui de l'articulation de deux ordres, le phénomène et l'essence. Autrement dit, transcendance de l'étant en tant que *constitution décentrée au sein même du registre ontique*, et transcendance au sens de *fondation de l'ordre ontique dans un ordre ontologique*. J'ai certes parfaitement conscience de la profonde inadéquation de ces termes empruntés à Heidegger, ou du moins de la nécessité de les repenser complètement à nouveaux frais. Et nous savons que le terme de "fondation" ne demanderait pas moins d'être entièrement repris.

On l'a vu avec M. Magnard, cette fondation n'est pas de l'ordre de la fondation du système dans un point origine absolu, voire, dans la combinaison des deux ordres, celui des raisons et celui des matières. Il n'est pas possible en effet de faire servir cette fondation de l'ordre phénoménal dans l'ordre essentiel en un sens tel, qu'on partirait de l'ordre essentiel comme pour en déduire l'ordre phénoménal. L'ordre phénoménal, on l'a vu en présentant la théorie de l'auto-production psychique, est en un sens fondé en soi, dans sa constitution circulaire, et en un autre sens infondé, parce que ce cercle de la production conditionné est sans point de départ assignable — ce qui fait, comme le soulignait M. Magnard, que l'on peut, et même que l'on est bien forcé, dans la partie

psychologique ou “physique de l’esprit”, de partir d’un point contingent quelconque.

Mais nous n’avançons pas au hasard, nous ne faisons pas qu’employer hasardeusement les mots de la tribu métaphysique, que parler la langue de la pensée du fondement ou pensée de la racine ; car c’est au fond à des termes tibétains très précis que nous pensons, et à leur usage dans un système singulier, celui de Klong-chen rab-’byams. Le doublet de l’ontique et de l’ontologique, comme aussi celui du phénomène et de l’essence, repris l’un chez Heidegger et l’autre chez Hegel, n’ont vocation qu’à rendre le couple *chos / chos-nyid* tel qu’il fonctionne chez cet auteur. De même, la thématique du fondement et de la fondation peut se réclamer de l’usage du terme de *gzhi*, fond, fondement, dans son œuvre.

La vacuité, c’est véritablement l’inconsistance, ou le caractère inassignable, du phénomène, qui tient à ce qu’il n’y a en lui rien qui repose en soi, puisqu’il est tout entier un passage vers autre chose. Pour reprendre une fois encore la distinction cartésienne de la réalité formelle et de la réalité objective, il l’est sur le plan formel dans les deux sens selon lesquels on peut envisager la causalité transitive, soit l’ordre réel de la production, soit l’ordre inverse, imaginaire, de la recherche des causes. Il ne l’est pas moins sur le plan objectif, en tant qu’il paraît désigner, comme en arrière de soi, une chose dont il serait l’effet et l’image — selon une forme de causalité au fond inconcevable, comme on l’avait vu dans le

séminaire de 1995-96, où étaient exposés les raisonnements qui aboutissaient à l'idéalisme bouddhique. Ce développement est du reste repris dans l'essai qui fait suite au *Chant d'illusion* de Nyoshül Khenpo. Mais ce mouvement, par lequel il se donne comme la représentation d'une autre chose de même genre et contemporaine, est en fait le double illusoire de cet autre, par lequel il fait signe, au-delà de soi, vers cette essence qui lui fait défaut, mais qui en même temps le fonde dans son semblant d'être.

Pour le phénomène, avoir une essence ne veut pas dire ici avoir une consistance, mais au contraire être ainsi constitué, que son inconsistance porte la marque en creux d'une essence qui lui fait défaut, et le constitue par une paradoxale présence d'absence.

On nous objectera ici que la métaphysique que nous entendons réintroduire par le truchement du bouddhisme n'est au fond rien d'autre qu'un *retour à Platon*.

Mais il n'en est rien, ou du moins les similitudes sont trompeuses. En fait, non seulement les termes en relation sont différents de part et d'autre, mais encore leur relation est autrement pensée. S'il suffisait de poser une forme quelconque de rapport essence – phénomène pour être platonicien, alors que dire des figures infiniment multipliées de ce rapport chez Hegel ? Au fond, il n'y a pas de philosophie, et il n'y a pas même de science, sans une opposition de la réalité cachée à l'apparence immédiate, et cela n'implique pas le platonisme, malgré qu'on en ait chez les sectateurs de la pensée de l'immanence.

Ce qu'est le Fond en soi, ou l'Intelligence en soi, on y reviendra l'année prochaine, au terme du processus amorcé depuis la deuxième année de ce séminaire. Paradoxalement, il faut penser le *rapport* avant d'en penser les *termes* — du moins est-ce une exigence du *moment négatif* dans lequel nous sommes engagés. Il nous semble que la pensée du rapport entre les ordres est plus déterminante, pour ce qui est de la constitution d'une métaphysique digne de ce nom, que la simple position d'ordres incommensurables et hiérarchisés. Dire qu'il y a un ordre transcendant, ce n'est encore rien dire, s'il est simplement posé en regard de l'ordre de l'ici-bas, pour ainsi dire à côté de lui, élevé au-dessus de lui par une valorisation simplement imaginaire... De plus, si l'articulation n'est pas bien pensée, la démonstration qu'il y a un tel ordre transcendant restera impraticable, en tant qu'on n'aura pas montré que *sa nécessité est enveloppée dans le genre d'être des phénomènes*, dont l'existence, si elle est problématique dans sa nature, ne l'est pas quant au fait.

C'est pourquoi il faut se défier d'une version vulgaire de la théologie négative, qui voit dans la déconstruction du réel phénoménal le moyen de nous faire accéder à un "tout autre", qui n'a pour toute détermination que d'être autre — à tel point que l'on n'en peut rien dire, le langage appartenant comme tel au registre phénoménal. On pose que les phénomènes sont comme rien en regard de cet autre, mais on ne lui donne lui-même comme contenu déterminé que *d'être autre*. Or, certes, l'altérité au sein d'un champ déterminé pourrait être une manière indigente de désigner quelque

chose qui *par ailleurs* aurait une teneur positive — ainsi y a-t-il dans le plan des figures “autres que carrées”, ou même, par rapport à une sphère, un espace interne et un espace externe, qui peuvent se définir l’un par l’exclusion de l’autre. Mais dans la version puérile de la théologie négative, ayant mis tout le phénoménal d’un côté, on le nie, c’est-à-dire on l’anéantit en pensée, et on détermine le réel comme étant le *dehors*, l’autre, de ce tout dont on a posé qu’il n’était rien.

Ce n’est donc pas un hasard si l’absolu de la mauvaise théologie négative est ineffable. Ce n’est pas tant qu’il soit mystiquement élevé au-dessus de la pensée discursive, c’est que son concept est creux, et que l’affirmer, c’est ne rien dire. C’est déterminer l’absolu comme “ce qui est au-dehors du rien”, c’est le déterminer d’une manière pour le moins extrinsèque et dénuée de teneur...

Poser des niveaux hiérarchisés sans donner de contenu à leur rapport, ou donner dans un embryon de dialectisation de ce rapport, en disant que le phénoménal est comme rien, et que l’essence est le tout défini par l’exclusion de ce rien, cela revient presque au même pour ce qui est de l’inanité spéculative.

La doctrine de la vacuité comporte que les phénomènes sont, précisément, en n’étant pas, à l’exemple du reflet de la lune dans l’eau. C’est en un sens parce qu’il n’est rien que le reflet peut se manifester clairement. Et de même, on l’a vu, la causalité efficiente et transitive ne peut se comprendre que dans l’exacte mesure où les phénomènes sont vides de toute consistance propre.

Et c'est en vertu de ce creux, et par le truchement de cette inanité, que le registre phénoménal, en son annulation même, est rapporté à l'absolu qui le fonde. Et cet absolu lui-même n'est pas une autre réalité, arrière-monde qui serait vrai quand la première ne serait que faux-semblant. On l'a vu cent fois, et on a invoqué cent textes à l'appui, l'absolu, ce n'est que les phénomènes adéquatement perçus, autrement dit, tels qu'ils apparaissent à l'être Éveillé, dans une perception non duelle, où la substance (ou contenu connu) n'est distincte du sujet (la connaissance principielle qui le connaît) que par une distinction de raison, ou plutôt par une distinction imaginaire, utile seulement pour donner aux esprits puérils une première esquisse de ce que peut être cette connaissance ultime.

Un point paradoxal doit ici être posé : pour les auteurs du bouddhisme tardif, c'est par la perception même du néant du registre phénoménal, autrement dit de la vacuité des phénomènes, qu'on peut accéder au registre essentiel, dans lequel à nouveau se retrouvent les phénomènes qui s'étaient comme effacés dans la compréhension de leur vacuité. Mais ici il faut rappeler que dans la perspective de l'idéalisme bouddhique, les phénomènes ne sont que l'auto-déploiement illusoire de l'esprit ; dès lors, on ne peut s'étonner que dans la prise de conscience de leur vacuité, l'esprit lui-même glisse de son mode égaré, déviant à l'égard de son essence, vers son mode essentiel, son mode le plus propre, qui s'appelle Intelligence (*rig-pa*) ou connaissance principielle (*ye-shes*).

La vacuité apparaît ainsi, pour parler métaphoriquement, comme une porte s'ouvrant au fond des choses, par lesquels elles s'échappent, se perdent, s'enfuient, et dans laquelle s'engouffre aussi l'esprit, qui ayant franchi ce seuil passe dans un autre mode, où les phénomènes sont retrouvés, mais comme enveloppés dans la goutte unique (*thig-le nyag cig*) de l'Intelligence, sans opposition d'un pôle sujet et d'un pôle objet. Ils sont alors reconnus immédiatement comme expressions (*rtsal*), comme divertissement (*rol-pa*) et parure (*rgyan*) de l'Intelligence — trois concepts que l'on éclaircira l'année prochaine.

De ce point de vue inversé, selon lequel les phénomènes (ou l'esprit), qui apparaissaient d'abord comme un voile occultant l'Intelligence, sont maintenant reconnus comme son auto-déploiement sans ombre, le rapport des deux ordres n'est plus pensable, à certains égards, en tant que négatif. C'est pourquoi on avait dit en commençant que cette frontière, cette porte, ne se trouve pas entre les deux ordres, comme si l'on pouvait mettre les incommensurables sur le même plan. Elle tombe, faisons-nous remarquer, tout entière *et* d'un côté *et* de l'autre, les deux faces d'un tel seuil n'ayant pas le même caractère. D'un côté elle est la vacuité des phénomènes, qu'il faut franchir pour accéder à la pleine positivité de la sphère d'Intelligence ; dans l'autre sens, on trouve les "huit portes spontanées" dont parlent les textes de la tradition de la Grande Complétude, et plus particulièrement la "porte du *sapsâra* impur", dont il avait été question dans le séminaire de 1995-96.

Pour illustrer le premier point, rappelons le fameux poème-syllabaire japonais de l'*Iroha* :

“Les couleurs, lourdes de parfums, pourtant se défont.

Qui donc, en ce monde, serait constant ?

Montagnes, vallées profondes, qu’aujourd’hui je franchis,

Sans voir de vains rêves, ni céder à l’ivresse.”

Tel est pour nous le *néant à deux faces* ou à deux orientations qui donne tout son sens à la formule du *Livre des XXIV Philosophes*, “Dieu diffère des créatures par la différence du néant”.

Séminaire de traduction : quelques pages du
Trésor des Écritures (Lung gi gter mdzod) de
 Klong-chen rab-'byams

PRÉSENTATION

Il n'est plus utile de situer l'auteur, Klong-chen rab-'byams, qui est au centre de nos travaux depuis le commencement de ce séminaire. La longueur déjà excessive de ce volume de *Papiers* et le fait que le texte suivant constitue une partie de notre thèse à soutenir vers décembre 2001, dans laquelle l'original tibétain sera édité, et la traduction française commentée, nous amènent à nous en tenir à la livraison brute de la traduction des pages étudiées dans l'année.

PROLOGUE

“[p. 40] Dans la langue de l'Inde : *Dharmadhātu-ratna-kośa nāma vṛtti* ; en langue tibétaine : *Chos-dbyings rin-po-che'i mdzod ces bya ba'i grel-pa* ; [en français : COMMENTAIRE AU TRÉSOR DE JOYAUX DE L'ÉLÉMENT RÉEL].

Hommage à l'assemblée des Vainqueurs !

La complète pureté du protecteur primordial, Excellent-à-tous-égards,

Est pareille à l'espace exempt de souillures. Dêité indissociable des Corps et des connaissances principièlles, parée de la gloire de l'existence ⁴⁰ et de [son] apaisement ⁴¹, je t'adresse mon hommage !

Les migrants, en ce Cycle semblable à une illusion magique, s'attachent comme en un songe à ce qui paraît sans [pourtant] exister.

Je vais [donc] exposer le sens de la Grande Complétude, qui naturellement est parfaite liberté,

Unité spontanée dont vaste est l'étendue.

[Pour Samantabhadra, qui a] en un certain temps (*gang gi tshe*) atteint l'Éveil en l'Élément primordial, les Corps et connaissances principièlles sont indissociables [de lui-même et de cet Élément],

Ils [en] constituent la parure de Dense-disposition-spontanée (*Lhun stug-po bkod-pa* ⁴²),

Corps, Parole, Esprit, Qualités et Activités inépuisables, sa ronde naturelle ornementale,

Des dimensions pures infinies, illimitées, dans les dix directions,

Comme les rayons lumineux émis du disque solaire non occulté.

[p. 41] De même que l'espace infini [embrasse le tout de] l'océan, l'Élément Réel,

Grâce à [sa] compassion spontanément établie

⁴⁰ *Srid*, le *sapsâra*

⁴¹ *Zhi*, le *nirvâ^a*.

Et en vertu de la complète diffusion de la vertu ⁴³ chez les êtres à convertir,

S'est déployé [sous la forme] de ces lampes [que sont] les *Bhagavan* Anachorètes (*Thub-pa*), convertisseurs [des êtres transmigrants],

Qui ont complètement parfait le sens fruitif de la parole (*ngag gi 'bras-bu*) des révolutions de la Roue du *Dharma* ;

Tel est [maintenant] le sens du véhicule insurpassablement secret de la Grande Complétude naturelle.

Selon le Tantra du germe de la conduite secrète :

“En cet [enseignement]-ci uniquement, exclusivement,

C'est à tous ceux qui ont la potentialité du sens vrai (*don gyi sa-bon*)

Que je dis, que j'expose, que j'explique

Le cœur de la certitude lui-même.

Parmi tous les océans de Discours et d'enseignements,

Les uns ont [été prêchés] à l'intention de destinataires de rencontre (*gnas skabs kyi yul*),

Et d'autres visent à introduire [progressivement leurs auditeurs à la Grande Complétude] dans l'avenir ;

D'autres encore sont pour discipliner diversement [les auditeurs].

⁴² éq. skt. : *GaḍavyĀha*.

⁴³ "Blancheur".

L'essence de l'essence n'est point établie

Par tout [cela], hormis quelques mots [qui s'y trouvent logés de ci de là].”

Des deux moments [à savoir, *khregs-chod* et *thod-rgal*] d'un tel “lieu de certitude” (*gnas nges-pa*), c'est le sens de [la pratique de] *briser la rigidité* ⁴⁴ qui est à même libérer sans effort ceux dont les facultés souverainement éminentes sont [proprement] suprêmes. La nature de ses points-clefs adamantins de certitude ayant été condensée ici ⁴⁵ en un [seul livre] sur la base de la profusion des *tantra* et des instructions cruciales, afin de les expliquer d'une manière souverainement claire, j'ai commenté en grand détail [mon] traité intitulé “le trésor de bijoux de l'Élément Réel”.

(A) EXPLICATION DU TITRE

Tout [auteur] qui veut composer selon les règles doit d'abord présenter la raison pour laquelle il s'est engagé dans la composition du traité, ou bien déterminer rapidement le sens du titre. Ceux dont les facultés sont aiguisées, à la simple vue du titre, en comprendront le sens ; on l'institue parce qu'il est, sachez-le, un exposé abrégé du corps adamantin du traité. C'est au sens que l'on donne un nom : autrement dit, il faut un titre en lequel soient

⁴⁴ *Khregs chod*.

⁴⁵ Dans le *Trésor de l'Élément Réel*.

assemblées trois choses : l'illustration, le sens et la relation [du sens à son illustration], quels qu'ils soient [au demeurant].

En ce qui concerne [le présent écrit, expliquons] par étapes [comment] le titre [p.42] a été donné à partir de l'illustration, du sens et de [leur] relation. "ÉLÉMENT RÉEL" constitue le sens, tandis que "TRÉSOR DE JOYAUX" en est l'illustration.

L'Élément Réel, connaissance principielle (*ye-shes*) qui en soi se produit pour soi (*rang-byung*), parfaitement pure par nature, est l'essence-de-l'esprit (*sems-nyid*), la réalité absolue (*don-dam-pa'i bden-pa*). Selon l'influence de l'Intelligence ou de l'Inintelligence, il est la source de toutes les choses du Cycle et de son Dépassement sans exception. Or, de même, d'un trésor de bijoux accomplissant les souhaits sourd la réalisation des désirs divers. Le sens et son illustration s'accordent donc.

L'Élément primordial, essence de ceux qui sont partis dans la félicité (*sugatagarbha*), est nommé le *Buddha* spontanément établi, naturel. Le Cycle et [son] Dépassement ne sont rien d'autre que l'incompréhension et la compréhension [respectivement] de cela. Auparavant ⁴⁶, les termes d'Éveillé et d'êtres animés n'avaient pas cours. Si l'Intelligence n'était point, elle ne pourrait pas le moins du monde être déterminée comme Cycle ou Dépassement ; il n'y aurait même aucune base d'imputation pour la libération et l'égarement.

Selon un tantra qui explique un tel discours, le [Tantra de] l'Intelligence qui se donne le jour :

“Dans le temps avant que je fusse, il n’y avait pas dualité des Éveillés et des êtres sensibles ;

Comment y aurait-il eu un chemin ou un accomplissement ?

Il n’est rien qui ne soit survenu de moi

Et moi, je suis le grand vide.

C’est de moi que naissent les cinq éléments,

Et moi, je suis le grand Soi, la source ;

Moi, je suis l’ancêtre de tous les Éveillés.

Dans le temps avant que je fusse,

Il n’existait pas, ce nom d’Éveillé.

Je suis la méthode transcendée (*thabs kyi pha-rol-phyin*).

Comme en moi, il n’est nulle réalité caractérisée,

En mon esprit, point de turbulences.

Moi, je suis le charnier de tous les Éveillés,

Et c’est en moi qu’est fondé (*btab*) l’inaltérable charnier.

Moi, je suis la demeure de tous les êtres animés ;

Les imprégnations ⁴⁷ se manifestent en guise de corps.

Moi, je suis l’éminent discernant indistinct (*'byed-med shes-rab-po*) ;

⁴⁶ Avant l'événement métaphysique de la partition entre compréhension et incompréhension.

⁴⁷ *Bag-chags*, skt. *Vāsana*.

En moi, l'extérieur, l'intérieur et le secret sont au complet ;
 Je suis le Corps de l'essence adamantine.
 C'est de moi que sont engendrés les Éveillés,
 Et moi, je suis la vérité (*don*) de l'Intelligence non-née.
 Moi, je suis exempt de réalités substantielles,
 Car en moi, il n'est point de déterminités.
 Moi, je suis les êtres animés tirés du charnier
 Car c'est de moi que surgit la compassion.
 Moi, je suis par-delà l'inanité (*stong-pa*) des discours
 Car c'est de moi qu'est issue l'élucidation :
 [p.43] C'est moi, [en effet,] qui révèle ce qui est obscur.”

Ainsi l'Intelligence, connaissance principielle qui en soi se produit pour soi, est-elle l'ÉLÉMENT RÉEL. Comme toutes choses sans exceptions dans le Cycle et son Dépassement en sont issues, c'est l'expression de “chambre au trésor”, qui la nomme le plus proprement. Bien qu'en fait d'explications sous forme de dénombremets, [on la puisse présenter] de manières infiniment [diverses], on l'expliquera sous trois rubriques adamantines.

Le FOND ⁴⁸ qui est pur par nature, *sugatagarbha* constitutif [de l'esprit ordinaire], essence-de-l'esprit dont par nature claire est la luminosité, est l'Élément Réel. On parle d'un trésor de bijoux au

⁴⁸ Il y a ici une difficulté de traduction : étant donné la séquence *gzhi - lam - 'bras-bu*, on serait porté à traduire par “base” (situation initiale de celui qui va s'engager sur un

sens où la constitution (*khams*) est originellement pourvue des Qualités spontanément établies.

Par CHEMIN, l'on entend les quatre ⁴⁹ consécrationes mûrissantes, ainsi que ⁵⁰ la consécration de l'habile expression de l'Intelligence (*rig-pa'i rtsal dbang*), spontanément parfaite. Parce que telle est la source de tous les bons *dharma*, on parle d'Élément du Réel (*dharmadhātu*). Des préceptes du maître et du prodigieux avènement des *dharma* de la pratique (la vue, la méditation et la conduite), on dit qu'ils sont pareils à un joyau. Il est à savoir [en outre] que les expériences de compréhension et de recueillement, etc., ainsi que la dextérité de la compréhension dans son surgissement impartial, sont le trésor de toutes les qualités.

Le FRUIT ultime, Corps de Réalité doué de la double pureté — notre propre Intelligence dégagée des souillures —, est l'Élément Réel. En effet, demeurant dans l'immaculé fond d'avènement des qualités, le Corps de parfaite jouissance (*sambhogakāya*) est pareil

chemin spirituel). Mais ici, il s'agit de l'Intelligence en tant qu'elle est le Fond de l'esprit et des phénomènes qu'il perçoit.

⁴⁹ Nous corrigeons, p. 43 l. 3, *smin byed dbang gi rim-pa bzhi* par *smin byed dbang gi rim-pa bzhi*

⁵⁰ On pourrait aussi comprendre le *dang bcas-pa* au sens de : “y compris la consécration de l'habile expression...” ; ce serait peut-être plus conforme à la tradition de Klong-chen rab-'byams, qui tend à assimiler cette consécration à la quatrième, à la différence de la tradition du *dGongs-pa zang-thal* de Rig-'dzin rGod-Idem, qui en fait une cinquième consécration à part des quatre autres.

au joyau. Le Corps d'émanation (*nirmā`akāya*) paré des Activités, qui comble à la perfection les aspirations des êtres à convertir, est expliqué par l'analogie d'une excellente chambre au trésor.

Voilà pour l'explication du titre.

(B) EXPLICATION DE L'HOMMAGE

Il y a maintenant deux points dans l'explication de l'offrande d'hommages.

(B.1) EXPOSÉ ABRÉGÉ DE L'HOMMAGE

Hommage au glorieux À-tous-égards-excellent!

“Glorieux”, en effet, car il a atteint, pour son propre bien, le saint (*dam-pa*) Corps de Réalité, et que, sans s'écarter de l'Élément, il accomplit au moyen des saints Corps formels, pour le bien d'autrui, ce qui est bienfaisant aux êtres sensibles dans le Cycle, dans toute l'étendue de son existence, afin que soient menées à leur terme les qualités de bannissement et de compréhension.

Mais, se demandera-t-on, qui [donc] est pourvu de ces [deux Corps] ? On répondra que c'est l'Excellent-à-tous-égards. [p.44] Le protecteur primordial est venu pour être le maître de tous [les êtres] du Cycle et de [son] dépassement. Ses Activités excellentes sont spontanément établies : [il est] l'instructeur parfait, qui est depuis l'origine intégralement doté du pouvoir [d'agir] comme saint guide montrant le chemin. C'est à lui qu'avec une foi authentique (*mngon-pa*) l'auteur adresse son hommage ;

[c'est à savoir,] l'hommage du triple portail⁵¹, avec une éminente dévotion.”

(L'instructeur excellent à tous égards, tout en jouissant au complet de l'abondance (*saṃbhogakāya*) [en tant que?] tous les Éveillés en [la dimension pure] Non-la-moindre (*'og-min*), et tout en demeurant [d'ailleurs] dans le Corps de Réalité, accomplit [ses] fins en émanant de toutes parts des Corps d'émanation, dans toutes les résidences des êtres à discipliner. <Passage obscur, traduction à reprendre>

Comme le dit le *Pramāṅga-vārtika*⁵² :

“Dissipant entièrement les rets des idées fictives,
 Profond, le Corps dont il est pourvu est vaste ;
 Les rayonnements lumineux de l'Excellent-à-tous-égards,
 Émanés de toutes parts, sont l'objet de mon hommage.”

⁵¹ Corps, parole et esprit.

⁵² Première stance du prologue de ce traité. Notre auteur en fait manifestement un usage curieux, dans la mesure où le Samantabhadra dont Dharmakīrti fait l'éloge n'est certes pas le *buddha* primordial du *rDzogs-chen*, mais le *bodhisattva* bien connu du *Mahāyāna* classique. Ce passage est cité plusieurs fois dans diverses œuvres de Klong-chen rab-'byams, tant à cause de ce jeu sur le nom de Samantabhadra qu'en raison de l'image des rayons de lumière émis par ce *bodhisattva*. Dharmakīrti pensait certainement à l'*Avataṃsaka-sĒtra*, mais notre auteur a bien sûr en vue la littérature du *sNying-thig*.

(_) En ce qui concerne l'Excellent-à-tous-égards en tant que Base, on nomme "Samantabhadra naturel" la Réalité de toute chose, ou sa siccité.

__) L'Excellent-à-tous-égards [en tant que] *parure (rgyan)* est la manifestation de toutes choses en tant que divertissement phénoménal (*chos-can*), surgissant par soi. C'est ce qui est intégralement pur dans la nature [même] de l'illusion.

__) L'Excellent-à-tous-égards [en tant qu'] *Intelligence* est la connaissance principielle qui en soi se produit pour soi, le *sugatagarbha*.

Selon l'Uttara-tantra [-Āstra] :

"Parce que rayonnent (*phro*) les Corps des parfaits Éveillés,
Parce que la siccité [en] est indissociable,
Parce qu'ils sont "affiliés" (*rigs yod-pa*), on dit que
Tous [les êtres] corporels sont éternellement pourvus de
l'essence de l'Éveil."

(_) Quant à l'Excellent-à-tous-égards [en tant que] *compréhension*, qui a bien compris le mode-d'être naturel atteint ainsi à l'œil de l'affranchissement (*thar-pa*). On parle ainsi de l'Excellent-à-tous-égards du chemin.

Sur tous ses points, selon le Miroir du cœur de l'Excellent-à-tous-égards :

“Toutes choses doivent être reconnues comme ayant la nature de la quintuple Excellence-à-tous-égards. Qu’est-ce à dire ? Ce sont la nature Excellente-à-tous-égards, la parure Excellente-à-tous-égards, l’instructeur Excellent-à-tous-égards, [p. 45] l’Intelligence Excellente-à-tous-égards et la compréhension Excellente-à-tous-égards. »

(B.2) EXPOSÉ DÉVELOPPÉ DU SENS DE L’HOMMAGE

[On fait] l’éloge de l’esprit d’Éveil semblable à l’espace :

Chose prodigieuse, depuis l’origine spontanément établie,

Connaissance principielle clairement lumineuse qui en soi se produit par soi, esprit d’Éveil,

Trésor d’où procède le monde phénoménal, contenant et contenu, le cycle comme son dépassement,

Sans [me] départir [de toi], l’immuable et l’inaltérable, l’exempt d’explications (*spros dang bral*), [je t’adresse mon] hommage.

Ceci est présenté en vue d’exprimer le sujet du présent traité. L’essence-de-l’esprit, par nature, est intégralement pure. *Depuis l’origine (gdod nas)*, sans que personne l’ait forgée, elle est par soi produite : elle est *spontanément établie* dans l’Éveil fondamental, qui est la siccité du Corps de Réalité inaltérable et immuable. Avec les qualités de l’Élément — les Corps et connaissances principielles qui en sont originellement indissociables — elle est une *chose prodigieuse*. La *connaissance principielle clairement lumineuse qui*

en soi se produit pour soi constitue l'*esprit d'Éveil*. En fonction de la compréhension ou de l'incompréhension en est issu *le cycle comme son dépassement*. Cette quiddité est la Réalité *immuable et inaltérable* à tout point de vue, c'est en elle que consiste la grande complétude naturelle. C'est par cette formule que l'on adresse son *hommage* aux [divers] moments (*yan-lag*) de la connaissance du mode-d'être.

Selon le [Tantra de l'Intelligence qui] se donne le jour :

“En la quiddité de l'exacte vérité (*yang-dag-pa'i don*)

Il n'est ni Éveillés ni êtres animés.

L'Intelligence, insaisissable, est vide ;

[Mais] ne consistant point dans la vacuité,

Elle réside au lieu du grand délice qui lui est propre.

Ce monarque de tous les Éveillés,

Reconnaissons que c'est notre propre Intelligence.

Cette souveraine Intelligence auto-manifeste

Existe certes en tous, mais on n'a pas l'occasion de le comprendre.”

(C) ENGAGEMENT DE COMPOSER [LE TRAITÉ]

<p.3> [Cette] cime des véhicules, montagne souveraine [qui surplombe la] sphère du soleil et de la lune,

[Cette] sphère de l'essence adamantine, [dont] la claire lumière est spontanément établie,

[Cette] sphère d'abandon naturel, qui de nul effort ne résulte,

Originelle profusion qui prodigieusement se produit, je vais l'expliquer : écoute !

Même si l'essence-de-l'esprit et la connaissance principielle qui en soi se produit pour soi sont une seule et même chose, [p. 46] de la diversité des facultés dépend [la variété] étagée du mode de détermination [de la réalité dans l'enseignement bouddhique]. En conséquence, on l'expose en divers véhicules, qui succinctement se ramènent à neuf.

Selon le Grand déploiement de l'Ati :

“Les niveaux des petites [gens] sont au nombre de trois ;

La Religion qui s'accorde à leur entendement

Est, [pour ceux] qui sont souillés par les idées fictives, celle des Auditeurs ;

Pour ceux qui sont pourvus de présence d'esprit (*'du shes*), celle des Vainqueurs individuels ;

Et pour ceux qui accèdent à la conception, celle de l'esprit d'éveil.

Pour ce qui est de l'exposé des trois [niveaux] des [êtres] médiocres,

En ce qui concerne ceux qui sont tout à fait inférieurs, il y a l'Action ;

Pour ceux qui sont [simplement] inférieurs, il y a la Conduite ;

Et à l'intention de ceux qui ont de la conscience, l'Union.

Les grands êtres se répartissent en trois niveaux :

Pour ceux qui atteignent à l'au-delà de l'âme, le Développement ;

Pour ceux dont l'âme a de la teneur (*bcud*), l'Achèvement ;

Et pour ceux qui sont éminents dans ce qui est au plus haut point secret, la Grande Complétude.”

Ainsi, ce qui forme le pinacle des neuf *véhicules*, c'est l'*Ati-yoga*, essence adamantine. Entre les trois sections de ce dernier, l'insurpassable goutte (*thig-le*) de la section des instructions cruciales est la *cime*. D'où les mots : « *montagne souveraine [qui surplombe] la sphère du soleil et de la lune* ».

C'est encore [en ce sens que l'on lit], dans le même [*tantra*, le *Grand déploiement de l'Ati*, les lignes suivantes] :

“Pour ceux qui ont de l'entendement, la rubrique de l'esprit (*sems-sde*) ;

Pour ceux qui sont spacieux, la rubrique de la sphère (*klong-sde*) ;

Et pour ceux qui sont dénués de progressivité et d'effort, les instructions cruciales (*man-ngag*). »

En raison de sa pureté naturelle, par-delà position et négation, [on parle d'une] “*sphère de l'essence adamantine, [dont] la claire lumière est spontanément établie*”. Et comme elle est au-delà de ce qui résulte de l'effort, [on la nomme] “*sphère d'abandon naturel*”. Puisque sa quiddité propre est pure depuis l'origine, [il est question

à son propos d'une] "*Originelle profusion qui prodigieusement se produit*". Puis, [en se disant] : "je vais composer [ce traité] en vue d'expliquer, à l'usage des générations futures, la spacieuse signification de l'Intelligence, de l'esprit-éveillé, de *l'Ati*, de l'essence adamantine", [l'auteur] s'engage [à mener à bien cet exposé]."

Compte-rendu d'un exposé sur *le mythe de commencement et de chute dans le rDzogs-chen*

Il s'agissait dans cet exposé de donner un aperçu de cette sorte de récit fondateur, qui apparaît dans une partie de la littérature du *rDzogs-chen*, et que j'appelle, à tort ou à raison, un mythe. Dans un premier temps, après avoir rappelé en un mot ce qu'est le *rDzogs-chen*, j'ai introduit quelques éléments de réflexion sur le discours mythique tel qu'il est envisagé en philosophie (notamment à partir de l'explication par Plotin de l'usage de récits mythiques dans les dialogues de Platon). Puis j'ai présenté une version simple de ce récit. Enfin, j'ai montré en quel sens il me semble qu'il s'agit bien d'un mythe, selon les critères retenus, et pourquoi les auteurs du *rDzogs-chen* ne pouvaient plus adéquatement exprimer leur pensée. Les questions du public m'ont amené à enrichir cet exposé de digressions, dont on ne trouvera pas trace dans ce petit abrégé, lequel, du reste, ne suit pas l'ordre de mon propos oral, et a été enrichi de notes, visant à mettre plusieurs points au clair.

Qu'est-ce que le *rDzogs-chen* ?

Il n'est pas question de décrire ici le *rDzogs-chen* de manière satisfaisante. Mais du moins en peut-on donner une caractérisation pratiquement suffisante.

On peut dire, en bref, qu'il s'agit d'un corpus de doctrines et surtout de méthodes de méditation, présentées dans l'école *rNying-ma*⁵³ comme le couronnement de tout l'édifice pratique et spéculatif du bouddhisme en général. Les limites d'une approche *dogmatique* de cette tradition, qui entreprendrait de saisir la spécificité du *rDzogs-chen* comme une singularité purement doctrinale, laquelle serait formulable dans les termes des controverses théoriques du *Mahâyâna* classique, sautent aux yeux ; la peine que l'on prend pour établir ce point est une peine perdue. Mais il convient, d'un autre côté, d'être circonspect à l'égard de l'entreprise de subordination de l'aspect spéculatif à l'aspect pratique ou yogique, qui paraît typique de certaines approches⁵⁴.

⁵³ On laissera de côté le *rDzogs-chen* des *Bon-po*, que je ne connais pas suffisamment pour en parler, et qui du reste, sur le point qui nous intéresse, paraît assez similaire à celui des *rNying-ma-pa*.

⁵⁴ Cf. Achard, *L'Essence perlée du secret*, p. 6 : "Jusqu'à présent, les recherches ont occulté les techniques yogiques et visionnaires employées dans les textes, privilégiant l'analyse philosophique et tentant de retrouver dans le bouddhisme les éléments qui, à l'état de germe, auraient pu se développer et donner naissance aux conceptions particulières du *rDzogs-chen*."

Il me semble que certains, à force de se fixer exclusivement sur cette connexion de la théorie avec les techniques méditatives, finissent peut-être par s'aveugler sur la nature et la portée de sa profonde et irréductible originalité spéculative ⁵⁵, non moins que

L'auteur a parfaitement raison de souligner l'importance capitale de ces techniques, et je le suis largement dans son scepticisme à l'égard de ces généalogies du *rDzogs-chen*, qui l'enracinent dans le Chan ou dans la littérature du *Mahāyoga*. Cette manière de procéder fait un peu penser à un raisonnement qui dirait que, puisque, comme on dit vulgairement, l'homme descend du singe, alors une étude physiologique de ces primates doit être suffisante pour connaître adéquatement tout le champ de l'expérience humaine. À supposer même que la démonstration de l'enracinement du *rDzogs-chen* dans le Chan ou le *Mahāyoga* soit praticable, ce dont J. L. Achard montre la difficulté extrême, il resterait encore à se demander ce que l'on pourrait en tirer quant à la nature et à la signification de la "Grande Complétude".

Ce qui est moins clair chez Achard, c'est le lien qu'il croit voir partout entre "philosophie" (en général) et ce que l'on pourrait appeler la scolastique tibétaine en particulier. Ainsi, lorsqu'il poursuit en écrivant : "j'ai tenté de montrer que c'est l'expérience de l'état naturel (*gnas-lugs*) — synonyme de la Grande Perfection — qui dicte à l'énoncé des théories du *rDzogs-chen* sa nature et son contenu", cette formule est étrange. D'une part, si l'on veut être rigoureux, le rapport du *rDzogs-chen* à l'expérience n'est pas moins paradoxal que son rapport à la théorie. En effet, les expériences (*nyams*), pour autant qu'elles relèvent de l'esprit ordinaire (*sems*), sont en tant que telles étrangères au *rDzogs-chen*, non moins que les idées fictives (*rtog-pa*) des raisonneurs (*rtog-ge-ba*). L'auteur devrait donc s'exprimer avec plus de mesure ou de rigueur. D'autre part, il sous-entend que cela ne serait pas le cas des autres doctrines du bouddhisme. Or il n'appartient pas à un travail scientifique de juger authentiques les "expériences" des *rDzogs-chen-pa*, tout en récusant implicitement la valeur pratique des autres parties de la doctrine bouddhique.

⁵⁵ Cela mérite une explication. Deux points : d'une part, c'est précisément donner dans ce que la scolastique tibétaine a de plus "sclérosé" (pour parler le langage de l'auteur du livre cité) que de majorer la différence entre le *rDzogs-chen* et d'autres doctrines, dans des termes qui n'ont, me semble-t-il, aucun sens. Que penser en effet de jugements de la forme :

“...le *rDzogs-chen* se situe bien au-delà de la vue médiane de l'existence, dont toute la dogmatique est exprimée en termes négatifs et dans laquelle, plutôt que de dire ce qu'est la véritable nature de l'individu, on préfère dire ce qu'elle 'est pas, au risque même de s'égarer verbalement et d'en perdre toute la *réalité*” (*op. cit.* p. 14) ? Il me semble qu'en disant ce que l'individu n'est pas, le *Madhyamaka* dit, aussi exactement qu'il le peut dire dans son registre propre, ce qu'il est ; quant à supposer que ses traités ne sont ni l'expression d'une expérience, ni inducteurs d'une expérience, c'est un dogme que l'auteur pose sans jamais le discuter.

Dans le même esprit, que penser de jugements à l'emporte-pièce, du genre “...rattachés à des branches nouvelles (*gSar-ma-pa*) pour lesquelles la Vue du *Mādhyamaka* [sic] est, *contre toute logique* [c'est moi qui souligne], supérieure à celle du *Sems-tsam*” (*op. cit.* p. 23) ? Peut-on dire que le *Madhyamaka* soit une doctrine unique, simple, bien connue, tout d'une pièce, sans nuance, et que les *gSar-ma-pa* y souscrivent tous de la même manière et dans le même sens ? Toutes les écoles tibétaines, y compris les *rNying-ma-pa* adeptes du *rDzogs-chen*, posent la supériorité du *Madhyamaka* sur le *Vijñānavāda* ; mais en quel sens entendent-elles l'une et l'autre doctrine ? Et quelle est cette mystérieuse “logique” qui répudie le *Madhyamaka* sans l'ombre d'un argument ? La formule est hâtive, pour ne pas dire téméraire !

Que penser encore de ce jugement (*op. cit.* p. 68), à l'appui duquel on pourrait alléguer l'autorité de nombre de textes du *rDzogs-chen*, mais peu d'arguments rigoureux : “L'écueil que le *Mādhyamaka* (*sic*) ne peut dépasser est le vide (*stong-pa*), qui constitue le fruit de sa pratique.” De quel point de vue l'auteur se place-t-il ? Le fruit allégué de l'étude de cette doctrine, et de la pratique qui lui correspond, ce n'est certes pas “le vide” (qu'est-ce que cela voudrait dire ?), c'est l'état de *Buddha*. Que l'auteur rapporte les mises en garde figurant dans les *tantra* du *rDzogs-chen* à l'égard de ces pierres d'achoppement dites “*gol-sa*” est une chose ; qu'il les présente comme des défauts intrinsèques des doctrines visées (par exemple le *Madhyamaka*), alors qu'il s'agit peut-être seulement de travers dans lesquels leurs adeptes ont quelque penchant à déchoir, c'en est une autre ; qu'il y voie des évidences ne nécessitant ni preuve ni même l'ombre d'une explication, c'est extravagant.

Il en va de même des considérations sur le dualisme subtil de la *Mahāmudrā* (*op. cit.* même page), qui supposent une explication de la nature de la connaissance principielle (*ye-*

shes) qui a peut-être cours chez les *dGe-lugs-pa*, mais certes pas chez les *rNying-ma-pa*, et qui à ce titre est loin d'aller de soi.

Dans le même ordre d'idées, on ne voit pas pourquoi l'autorité d'un maître tibétain cité par J. L. Achard (*op. cit.* même page) sur le caractère duel de la connaissance de la vacuité dans le *Madhyamaka* serait de nature à nous persuader de la vérité de cette thèse, parfaitement récusée par toute une tradition d'exégètes dont l'école de 'Ju Mi-pham, à l'époque moderne, a recueilli l'héritage philosophique. Il est vraisemblable que l'opinion de ce maître *Bon-po* repose sur des considérations très proches de celles de la philosophie de Tsong-kha-pa, laquelle oppose en effet dans la connaissance de l'absolu (*don-dam*) un pôle-sujet, dit *stong-nyid rtogs-pa'i ye-shes*, effectivement distinct de la vacuité qu'il connaît. Une telle théorie, dont je ne connais pas les sources chez les *Bon-po* (sources peut-être *dGe-lugs-pa*, du reste), n'a chez les bouddhistes pas plus de titre à l'orthodoxie que la doctrine contraire. Du moins les *rNying-ma-pa* ne m'admettent-ils pas. Qu'a-t-elle à faire dans un livre qui traite de "la Grande Perfection dans la tradition *rNying-ma-pa*" ?

La même erreur de méthode se retrouve p. 110, dans la note 40 : "D'après Tenzin Namdak, la Vacuité est l'objet d'une forme de connaissance très subtile dont le propos est de la réaliser. On appelle celle-ci Connaissance Sublimée qui réalise la Vacuité (*stong-nyid rtogs-pa'i shes-rab*), ce qui démontre bien l'existence d'un sujet (auteur de cette Connaissance) et d'un objet saisi (la Vacuité ; *Bonpo Dzogchen Teachings*, p. 24)." Où est la démonstration ? Qu'est-ce que cela prouve, sinon que les *Bon-po* modernes ont des points de vue presque identiques à ceux des *dGe-lugs-pa* dans leur présentation du *Madhyamaka* ? On touche ici du doigt les limites de la méthode de l'auteur : son dédain de la scolastique (qui est légitime, elle est aride, et il compense cela par une très vaste connaissance du *rDzogs-chen*) va de pair, hélas, avec le parti pris de considérer le *rDzogs-chen* comme indifférent aux traditions religieuses (*Bon* ou *rNying-ma*) sur lesquelles il se greffe, et, par ce biais, à considérer les explications d'un maître de *rDzogs-chen bon-po* comme ayant plus de poids, quant au *rDzogs-chen* des *rNying-ma-pa*, que les écrits d'un auteur de cette tradition, comme 'Ju Mi-pham. J'ajouterais que le fascicule cité, que j'ai consulté, n'apporte en rien la démonstration attendue.

On trouverait un nombre infini d'autres exemples d'un tel écrasement abusif de la philosophie classique du bouddhisme aux seules fins de valoriser le *rDzogs-chen*.

ceux qui se sont appliqués à décrire la pensée du *rDzogs-chen* dans les termes de philosophies qui lui sont étrangères. Tout cela part de préjugés étroits relativement à ce qu'est la philosophie, entendue à tort comme une théorie sèche et intrinsèquement déconnectée de tout ce qui est existentiel et vivant, à l'exemple de la plus aride scolastique tibétaine, laquelle ne saurait elle-même être traitée avec tant de hauteur, que tant qu'elle n'est pas vraiment appréciée à sa juste valeur.

Il est clair, assurément, qu'il ne s'agit pas essentiellement de philosophie dans cette littérature des *tantra* du *rDzogs-chen*, si, par philosophie, on entend, au sens restrictif, cette scolastique tibétaine de tradition indienne. Cependant, force est de constater que le *rDzogs-chen* ne saurait être simplement conçu comme un ensemble de *techniques* méditatives, dont la théorie pourrait se trouver ailleurs, ou qui pourrait se passer de doctrine, ou encore,

Second point : je pense que *cette valorisation équivaut paradoxalement à une dévalorisation*. En effet, ayant considérablement rabaissé les grandes doctrines du bouddhisme classique et des *tantra*, l'auteur donne comme typiques du *rDzogs-chen*, et constituant sa supériorité, des caractères qui sont en fait présents dans le *Mahâyâna* lui-même, comme par exemple, on vient de le voir, la non-dualité du sujet et de l'objet (*gzung 'dzin gnyis-med*) dans la connaissance de l'absolu. C'est dans ce sens précis que je crois devoir écrire, malgré ses protestations véhémentes, et en dépit de l'excellence, par ailleurs, de son travail (qui force l'admiration), qu'il est en effet aveuglé par certains préjugés à l'égard d'une part de la portée spéculative du *rDzogs-chen*. Ce point étant tiré au clair, pour répondre à l'auteur qui reprochait à une première version de ce papier de ne pas comporter d'argumentation, il lui est loisible de combler les lacunes de la sienne, et je ne demande qu'à changer d'avis quand il sera bien établi que mes objections ne sont pas pertinentes.

dont la philosophie ne serait qu'une manière de superstructure dont la fonction serait purement classificatoire ou mnémotechnique ⁵⁶. Il suffit d'ouvrir les *tantra* du *rDzogs-chen*, qu'ils relèvent de la tradition orale ininterrompue (*bka'-ma*) ou des "trésors cachés" (*gter-ma*), pour observer que le *rDzogs-chen*, la "Grande Complétude", situe ses pratiques dans le cadre d'une élaboration doctrinale extrêmement singulière, très typée, tant dans son contenu que dans l'ordre et dans la forme de son exposition, comportant une terminologie propre.

Certes, on pourrait dire, très schématiquement, que la Grande Complétude pose en essence que nous tous sommes déjà *Buddha*, et qu'il n'est que d'en prendre acte (de le comprendre, *rtogs*), pour être délivré du *samsāra*, lequel, au fond, est nul et non avvenu. À prendre les choses d'une façon aussi abstraite et vague, le *rDzogs-chen* n'aurait rien de très original, et sa doctrine pourrait être traduite dans les termes des textes "subitistes" du Grand Véhicule. Quand on souligne le caractère "hétérodoxe" de telles prises de position, comme le font, chacun à sa façon, M. Samten G.

⁵⁶ Aucune de ces trois positions n'est exactement celle qu'exprime J. L. Achard dans *L'Essence perlée du secret*. Il est clair en effet que les doctrines retiennent son attention pour elles-mêmes ; ce qu'il paraît mépriser, c'est plus précisément la philosophie entendue comme activité spéculative. Qu'il soit bien clair que le présent paragraphe et ce qui suit n'ont plus aucun rapport avec *L'Essence perlée du secret*, sauf mention expresse.

Karmay ⁵⁷ et J. L. Achard, et quelques autres à l'étranger, c'est en rapport avec une institution dogmatique dont l'"orthodoxie" laisse beaucoup à désirer, tant elle implique la dénégation, voire la pure et simple ignorance, d'une abondante littérature des *sĒtra* du *Mahāyāna* indien classique, laquelle pose déjà très clairement toutes ces thèses, par lesquelles on prétend souvent que la Grande Complétude se démarquerait de l'"orthodoxie" ⁵⁸. Il est donc peut-être incorrect de parler d'"orthodoxie" à propos de cette interprétation singulière du bouddhisme qu'est la pensée de Tsong-

⁵⁷ Je ne critique absolument pas le contenu des écrits de M. Samten Karmay ; la présente remarque porte *exclusivement* sur l'usage des termes d'"orthodoxie" et "hétérodoxie". Il me semble que ces vocables doivent être maniés avec prudence : dire que le *rDzogs-chen* est hétérodoxe, c'est poser qu'il est contraire à la "droite doctrine" du bouddhisme. Il est permis de le penser ; ce n'est pas toutefois l'avis de grands esprits comme Klong-chen rab-'byams, lequel, citant à l'appui les *tantra* du *rDzogs-chen*, insiste au contraire sur le fait que ce "neuvième véhicule" présente l'essence du *Dharma* bouddhique. Étant la norme ultime, il ne saurait, pour lui, être hétérodoxe. Ce n'est pas d'ailleurs une simple position de principe de sa part : c'est d'une manière systématique et admirablement cohérente qu'il entreprend, dans les nombreux volumes de son œuvre, de remettre tout le *Dharma* bouddhique dans l'horizon du *rDzogs-chen*. Il faudrait, à mon sens, trouver d'autres termes pour opposer le *rDzogs-chen* aux courants dominants du bouddhisme au Tibet.

⁵⁸ Si, par exemple, on ne trouve évidemment pas trace, dans le *Laḥkāvatāra-sĒtra*, des pratiques contemplatives du *rDzogs-chen*, pour autant, il serait abusif de dire de ce texte qu'il ne contient pas la théorie d'un fond de l'esprit à la fois immaculé, insubstantiel et immuable (*ālaya* bien distinct de l'*ālayavijñāna*), et de la possibilité de l'Éveil immédiat par la simple perception de ce fond. Or les courants dominants du bouddhisme au Tibet ont tendance à regarder ces deux thèses comme aberrantes, hérétiques et irrecevables...

kha-pa, par exemple, qui n'est guère moins exotique ⁵⁹, malgré l'austérité de ses formulations, que ne l'est le *rDzogs-chen*. Les termes de "courant dominant" et de "courants minoritaires", à employer avec nuance et dans la conscience des mutations historiques de la pensée au Tibet, seraient plus appropriés.

Selon cette approche somme toute naïve, que je viens de récuser ⁶⁰, toute l'originalité du *rDzogs-chen* tiendrait au degré où il porte les thèses subitistes, au style curieux qu'il leur donne, et surtout, précisément, aux méthodes très spécifiques qui, avec abondance, remplissent sa littérature et la tradition orale qui l'accompagne.

Mais en vérité, la traduction du *rDzogs-chen* dans des termes qui lui sont étrangers — ceux du *Mahāyāna* classique — serait une opération plus infidèle encore que la réduction pour piano d'un opéra de Wagner. C'est dans son style propre qu'il doit être entendu. Or, précisément, ce qui disparaîtrait dans une telle opération de transposition, ce sont, entre autres choses, les éléments mythologiques du discours du *rDzogs-chen*, dont je me suis proposé, dans cet exposé, de donner un échantillon.

⁵⁹ Cf. les expressions de perplexité, d'indignation même, devant la nouveauté de ces doctrines, dans le *ITa-ba'i shan 'byed* et le *ITa-ba ngan sel* de Go-rams-pa.

⁶⁰ Et que je n'attribue à personne en particulier en Occident.

Une version simple du mythe de commencement et de chute du *rDzogs-chen*

La forme la plus canonique des textes de la Grande Complétude suit un schéma tripartite : la base (ou la nature des choses), la voie (ou la méthode), et le fruit. Ce schéma n'a, en soi, rien d'original non plus ; c'est certainement le plus fréquent dans la littérature de l'idéalisme bouddhique (*Vijñānavāda*), par exemple. C'est, du reste, le plus naturel pour tout traité de spiritualité : on explique ce que sont les choses et d'où vient qu'on ne les perçoit pas adéquatement, ainsi que les souffrances qui découlent de cet égarement, dans une première partie. Puis on expose les moyens qui vont permettre de rectifier la perception des choses. Enfin, on esquisse les perfections de l'état final, ne serait-ce que pour aiguillonner la volonté du pratiquant débutant.

Cependant, la manière dont le *rDzogs-chen* présente la base est originale. En effet, alors qu'ailleurs on trouve sous cet intitulé une explication de la nature ultime des choses, purement atemporelle en soi, ici, cet aspect des choses, sans être absent, est doublé par un discours sur la "situation primordiale" (*gdod-ma'i ngang*) ou le "mode-d'être du commencement" (*thog-ma'i gnas-lugs*), etc. C'est un discours de forme *narrative*, qui nous présente, non seulement la nature, mais encore la *genèse* de l'égarement. On ne peut pas ne pas penser aux récits de chute qui abondent dans la littérature hermétique ou gnostique, et aussi chez Plotin par exemple.

Cette notation *temporelle*, partout présente dans le *rDzogs-chen*, pour parler de réalités dont il pose par ailleurs le caractère éternel, est très remarquable (quoiqu'elle ait été trop peu soulignée jusqu'ici). Ainsi ce fameux terme de *ka-dag*, pureté primordiale, qui a déjà fait couler tant d'encre chez les tibétologues, se distingue-t-il avant tout de celui de vacuité (*stong-pa-nyid*), toute chose étant égale par ailleurs, par la *référence à l'origine radicale* qu'il implique.

Dans sa forme la plus développée et la plus rigoureuse, le mythe de commencement, qui nous occupe, est d'une grande complexité. De plus, les textes du *rDzogs-chen*, qui appartiennent au sens large à la tradition tantrique, présentent souvent une expression de type ésotérique : non seulement le contenu est riche et complexe, mais encore son expression est délibérément allusive et même obscure. J'ai donc choisi un texte particulièrement simple, et je n'ai pas entrepris d'en expliquer le moindre détail. Il s'agit d'un chapitre du *Rin-chen preng-ba'i rgyud*, un *tantra* appartenant au cycle du *dGongs-pa zang-thal* (vol. III) dans les révélations (*gter-ma*) de Rig-'dzin rGod-Idem (1337 - 1408) ⁶¹. En voici quelques extraits choisis :

⁶¹ Un texte très parallèle de trouve traduit et édité dans la thèse de J. L. Achard ; je n'avais évidemment pas connaissance de cette traduction en présentant cet exposé, n'ayant eu en mains *L'Essence perlée du secret* que le jour même où j'ai parlé devant l'équipe du séminaire "rituel". Mais c'est après tout une bonne chose, en ce que la différence de nos options sur des textes presque identiques m'amène à expliquer un certain nombre de mes choix terminologiques et de mes interprétations. Du reste, sans doute apporté-je ainsi une

“[85] [Vajrasattva] demanda : — “O Éveillé primordial, grande lumière inaltérable, je te prie qu’ayant exposé de manière claire et sans mystère la *teneur de ta pensée* ⁶², tu dissipes les ténèbres de l’inintelligence de l’égarement des migrants ⁶³.”

pierre aux travaux philologiques de ce chercheur, si attentif, à très juste titre, à cette multiplication de textes très similaires dans la littérature du *rDzogs-chen*. Il est malheureux que le *Rin-chen phreng-ba'i rgyud* n'ait pas retenu son attention, car il en aurait certainement tiré un grand parti dans l'appendice “Emprunts, plagats et sources inavouables” de son livre. Il cite pourtant le “célèbre '*Grel tik*” qui se trouve dans le même volume du *dGongs-pa zang-thal* (*op. cit.* p. 231).

⁶² J. L. Achard traduit ce terme par “contemplation”, je le rends d'ordinaire par “Idée” (avec, à titre exceptionnel, une majuscule, *comme il est d'usage*, s'agissant des Idées platoniciennes ou de l'Idée absolue chez Hegel). Son choix, outre qu'il est fondé sur de vastes lectures, comporte un parti pris, celui de souligner la *différence* du *rDzogs-chen* relativement au reste du bouddhisme, en faisant porter l'accent sur les connotations singulières, propres au *rDzogs-chen*, de termes qui sont par ailleurs courants, dans un sens plus ou moins différent, dans les doctrines classiques du bouddhisme. Cela est cohérent avec (1) son mépris de la scolastique et (2) son postulat d'une identité de doctrine entre le *rDzogs-chen* des *rNying-ma-pa* et des *Bon-po*.

Pour ma part, travaillant sur Klong-chen-pa, dont la grandeur tient peut-être plus à son génie de synthèse des doctrines *rNying-ma-pa* en général qu'à son talent d'exégète de la seule Grande Complétude, je dois nécessairement traduire les principaux termes d'une manière qui soit compatible avec la disparité des contextes où je les trouve. Ainsi, le terme de *dgongs-pa* désigne d'un côté l'Esprit du Buddha, ou sa “pensée” (Hegel dirait, cet Esprit non seulement en tant que sujet, mais encore en tant que substance ou contenu) ; mais il désigne aussi le contenu d'un texte, son sens intentionnel, ce qu'il “veut dire”.

Je vois bien qu'une méthode presque purement philologique aurait théoriquement sa légitimité, qui, récusant toutes les tentatives tardives d'interprétation philosophique du *rDzogs-chen*, s'en tiendrait à la lettre de ses textes anciens. Mais les difficultés que l'on voit

Samantabhadra répondit : — Vajrasattva, écoute ! La teneur de ma pensée, c'est la vision ⁶⁴ de la grande pureté primordiale [du] Fond, [avant que] la paroi [du Corps du vase de jouvence] fût aucunement brisée ⁶⁵, et [avant que son contenu] ait chu ⁶⁶ de

dans la tentative de J. L. Achard achèvent de me persuader que, puisqu'il n'est apparemment pas possible de se passer d'une interprétation philosophique, celles de Klong-chen-pa ou de Mi-pham ont plus de poids que des explications empruntées aux *Bon-po* contemporains. Ces dernières seraient plus justement appliquées au corpus propre au *Bon*, et encore, moyennant une connaissance précise des possibles inflexions historiques de la doctrine.

⁶³ Ce passage ne figure pas dans le texte traduit par J. L. Achard : *Kye | thog-ma'i sangs-rgyas 'od mi 'gyur-ba chen-po | nyid kyi thugs kyi dgongs-pa gab-pa med-par mngon-par bstan nas 'gro-ba 'khrul-pa'i ma rig-pa'i mun-pa bsal du gsol | zhes zhus so |*

⁶⁴ Le mot de *snang-ba* ne se trouve pas dans le *Man-ngag dum dum 'khrigs-pa* édité et traduit J. L. Achard.

⁶⁵ Le *Man-ngag dum dum 'khrigs-pa* diffère de notre texte sur ce point par l'addition du mot *rang-bzhin*, qui apparaît comme le sujet de l'attribution *rgya gar yang ma chad-pa*. On pourrait dire que la formule du *Rin-chen phreng-ba'i rgyud* porte de manière elliptique sur le même sujet. Mais pour nous une telle objection n'est pas décisive dans la mesure où (1) cela ne changerait pas considérablement le sens ; (2) cela supposerait que le *Man-ngag dum dum 'khrigs-pa* est “la vérité” du *Rin-chen phreng-ba'i rgyud*, autrement dit, qu'il en donne la clef de lecture — mais pour pouvoir affirmer cela, il faudrait une sorte de travail statistique sur tous les passages parallèles de nombreux textes anciens, pour déterminer si, effectivement, le mot *rang-bzhin* tend à apparaître dans des formules équivalentes (l'usage de la notion de “champ sémantique”, déterminant dans *L'Essence perlée*, serait ainsi élevé à la dignité d'une méthode vraiment scientifique) ; (3) il reste, ce qui est le principal point, qu'à mon sens, sans parler d'ellipse du sujet, il y a une métaphore filée, celle de l'ouverture ou de la brisure d'un vase clos, dont le contenu — en l'occurrence, la lumière d'une lampe — se répand au dehors. Or sur ce point, traduire “*rgya gar yang ma chad phyogs gang du ma lhung*” par : “ne chute dans aucune partialité ni dans

aucune distinction individuelle” me paraît être erroné. Certes, l'expression *rgya-chad* signifie bien la partialité ou peut-être l'inéquité. Mais le *rgya* se définit aussi comme *phyi thum mam skogs* (*Tshig-mdzod chen-mo*, sens n° 8), et c'est en ce sens que je crois que, si le *rgya chad* désigne bien une forme d'actualisation d'un potentiel, qui est aussi une détermination, donc une négation de certaines virtualités (le *samsāra* ou le *nirvāṇa*, non plus la possibilité ouverte de l'un ou de l'autre), il n'en est pas moins capital de conserver la métaphore implicite, qui fait corps avec l'image du vase, développée quelques lignes plus loin. Il en va de même du *phyogs lhung(s)*, “choir dans une direction”, qui évidemment a fini par signifier plus ou moins la partialité (“distinctions individuelles”, dit J. L. Achard), mais dont je crois qu'il est capital de retenir ici le sens littéral également.

⁶⁶ On m'a curieusement reproché d'avoir traduit le texte au passé, alors qu'il serait au présent. Le sens de cette objection était le suivant : le texte est au présent, parce qu'il porte sur une réalité atemporelle, donc qui n'a rien à faire avec le passé, lequel est (selon Achard) l'objet du mythe (si je rends bien sa pensée). À quoi je réponds, dans le style des débats tibétains, à la fois *rtags ma grub* (la preuve alléguée est inexistante) et *ma khyab* (quand bien même cette raison serait établie, on ne pourrait pas en déduire la conclusion).

La preuve alléguée est inexistante : beaucoup de verbes sont au passé (*byas, zhus* au début du texte), ou sous des formes qui peuvent indifféremment être du présent ou du passé (*bzhengs, grol, grub...*), mais avec des négations en *ma*, qui sont caractéristiques du passé et de l'impératif. Ainsi, pour le vers que nous sommes en train de lire : “*rgya gar yang ma chad phyogs gang du ma lhung*”, il est vrai que *lhung* est la forme du présent ou du futur, mais comme *chad* est du passé, et que les deux négations *ma* ne peuvent tout de même pas être prises comme indicatives de l'impératif, il est indéniable que le texte est au passé et qu'il faut tout simplement corriger *lhung* en *lhungs*. Incidemment, on pourrait en conclure que c'est le choix de la traduction au présent qui est infidèle au texte ; mais tout le monde sait que le *présent de narration* peut, en français, être employé dans un sens passé.

Même si elle était établie, la raison ne serait pas concluante : à supposer même que les verbes aient été au présent (ce qui n'est pas) et qu'ils portent sur le mode-d'être de pureté primordiale (*ka-dag gi gnas-lugs*), selon la fameuse “ellipse du sujet” (à laquelle il ne faut pas faire dire tout ce que l'on veut), il n'en resterait pas moins que le style du texte est, à l'évidence, narratif, donc diachronique. Or il porte sur une réalité qui, elle, ne relève pas de

quelque côté que ce fût. [86] Elle était clairement lumineuse par nature ⁶⁷, et la compassion ne l'avait point [encore] mue vers le dehors ⁶⁸; [cela était pareil] au Corps d'un vase. La luminosité quinticolore s'y illustre ⁶⁹ (*gsal-ba*) sans mélange ⁷⁰, à l'instar de l'arc-en-ciel ⁷¹.

la durée. Dès lors, loin que cet argument démontre que l'on n'a pas affaire ici à un mythe, il prouve magistralement le contraire. Le texte du *Man-ngag dum dum 'khrigs-pa* tel que J. L. Achard l'a édité (*op. cit.* p. 267) ne comporte pas de différence avec le *Rin-chen phreng-ba'i rgyud* quant aux temps des verbes.

⁶⁷ *Rang-bzhin gyis* dans notre texte ; *rang-bzhin du* dans le *Man-ngag dum dum 'khrigs-pa*, d'où la disparité des traductions. Du reste, la comparaison des deux textes tend à montrer que le *la don* n'a pas nécessairement un sens locatif dans le *Man-ngag dum dum 'khrigs-pa*, et qu'à cet égard, la formule choisie par J. L. Achard, "au sein de cette nature", n'est peut-être pas éloignée la sur-translation, quand l'expression tibétaine semble vouloir dire seulement "en nature", autre façon de dire "par nature". La différence, dans la suite de la phrase (il écrit : "au sein de cette Nature, la Claire-Lumière, vierge de partialité..."), tient à ce que j'ai supposé une ellipse du sujet ("la grande pureté primordiale du Fond"), puisque le texte sur lequel je me fonde donne *'od-gsal-ba*, qu'on ne peut, à mon avis, entendre que comme épithète de ce sujet implicite.

⁶⁸ Cette remarque sur la compassion (*thugs-rje*), autrement dit le dynamisme ou la puissance expressive du Fond, n'est pas présente dans le *Man-ngag dum dum 'khrigs-pa*. L'extrait choisi du *dGongs-pa zang-thal* me paraît plus explicite.

⁶⁹ Il est difficile de comprendre pourquoi l'auteur de *L'Essence perlée du secret* traduit ici ce verbe dans le *Man-ngag dum dum 'khrigs-pa* par "fulgurer". Ce verbe, qui ne s'applique en propre qu'aux éclairs et à la foudre, nous paraît exprimer une violence dynamique parfaitement étrangère à la calme immobilité du commencement primordial, tel qu'il est évoqué dans de tels textes. Je l'ai employé à l'occasion pour rendre la formule *rig-pa gzhi nas 'phags*, qui apparaît dans les textes de *rDzogs-chen* pour marquer l'extraversion de *rig-pa* au moment suivant, soit le début de l'épiphanie du Fond (*gzhi snang*). J. L. Achard suit

Or [son] attribut de clarté était infini [non limité / non entravé], sans [que rien de tel qu'un] agent d'éclairement⁷² fût établi⁷³.

Mais, [demanderait-on,] comment, en cela, le *samsāra* et le *nirvāṇa* étaient-ils établis ? — Ce Fond était établi depuis l'origine (*ye nas grub-pa*) en tant que nature (...*ngang du*) des chaînes [adamantines], de l'Élément [et] de l'Intelligence (*dbyings rig lu-gu rgyud*)⁷⁴. Il en allait par exemple comme de l'huile qui est établie dans cette base qu'est le grain de sésame⁷⁵.

d'ailleurs aussi cet usage (*op. cit.* p. 160, note 11). Mais ne serait-il pas préférable de réserver un terme français à la traduction d'un seul terme tibétain ?

⁷⁰ *Ma 'dres-par*, que J. L. Achard traduit par "différencié".

⁷¹ *Kun tu bzang-pos bka' btsal-pa | rDo-rje sems-dpa' nyon cig | nga'i dgongs-pa ni gzhi ka-dag chen-po'i snang-ba rgya gar yang ma chad phyogs gang du ma lhung | rang-[86] bzhin gyis 'od gsal-ba | thugs-rje phyi ru ma g.yos te bum-pa'i sku lta-bu 'od kha-dog lnga ma 'dres-par gsal-ba nam-mkha'i 'ja'-tshon lta-bu |*

⁷² *gSal byed*, que J. L. Achard (*op. cit.* p. 158) rend par *créateur*, ce qui est correct dans la mesure où il est clair qu'il s'agirait du créateur d'une "Clarté" (mais pourquoi cette prolifération de majuscules ?). *gSal-byed*, d'un point de vue grammatical, pourrait être aussi bien une opération d'éclairement qu'un agent de cet éclairement. Du reste, le sens est le suivant : celui d'une lumière qui est immédiatement vision de soi, sans opposition du spectateur et du spectacle, qui n'a donc pas besoin de comporter une source, puis un champ de diffusion extérieur à cette source.

⁷³ *De yang gsal-cha ma 'gags-pa | gsal-byed ma grub-pa |*

⁷⁴ J'ai corrigé ma première traduction, entièrement erronée, en suivant les remarques critiques de J. L. Achard et en m'instruisant par la lecture de *L'Essence perlée du secret* (p.

Or [il y eut] deux [sortes d'êtres, dotés de] facultés naturellement aiguës ou naturellement émoussées. Ceux dont les facultés sont aiguës étaient semblables à ceux qui, lorsque [l'image de leur propre] visage en un miroir vient au jour, y reconnaissent leur propre face. Ceux dont les facultés sont émoussées ne l'y reconnaissent pas ⁷⁶. Ils s'égarèrent [en effet] par le simple fait qu'ils se demandent : "qu'est-ce donc, là-bas ?" ⁷⁷.

Le souffle de connaissance principielle mit en branle l'Intelligence ⁷⁸ guère plus que d'un frémissement de poil de

159 pour la traduction du passage parallèle du *Man-ngag dum dum 'khrigs-pa*, et pp. 103 sqq. pour la nature de la "Base").

⁷⁵ *De Ita-bu la 'khor 'das gnyis ji-Itar grub na | gzhi de yang dbyings-rig lu-gu rgyud kyī ngang du ye nas grub-pa | dper na til la mar gyi gzhi grub-pa Ita-bu |*

⁷⁶ Le *Rin-chen phreng-ba'i rgyud* et le *Man-ngag dum dum 'khrigs-pa* sont presque identiques, à la réserve près de la permutation des espèces d'êtres. En revanche, la phrase suivante, qui se trouve également dans d'autres *tantra*, est absente du *Man-ngag dum dum 'khrigs-pa*.

⁷⁷ *De la rang-bzhin gyis dbang-po rnon-po dang | rang-bzhin gyis dbang-po rtul-po gnyis las | rang-bzhin gyis dbang-po rnon-po ni dper na me-long la byad shar-ba de rang gi byad du shes-pa Ita-bu'o | dbang-po rtul-pos rang gi byad du ma shes te | pha gi ci yin snyam-pa tsam las 'khrul lo | gzhi de las ye-shes kyī rlung zhes bya-ba | smin-mtshams las spu 'gul-ba tsam gcig las rig-pa g.yos te | gdangs phyir shar-bas rkyen bzhis yar grol te | rgyu'i rkyen dngopo'i gnas-lugs | bdag-po'i rkyen rang rig-pa'i ye-shes | dmigs-pa'i rkyen rang-s nang ngo-shes-pas | mtshungs-pa'i rkyen skad-cig [87]-ma la longs-spyod rdzogs-pa'i sku bzhi-bcu rtsa gnyis tshom-bu dang bcas te sangs-rgyas so |*

⁷⁸ Sur la traduction du terme de *rig-pa*, je me suis justifié de mon choix à longueur de page dans le *Chant d'illusion* (Gallimard, Janvier 2000). Mais puisque *L'Essence perlée du*

secret a paru depuis, qui comporte une charge vigoureuse contre cette traduction, sans aucune réponse à mes arguments (que l'auteur connaissait depuis 1990-1991, ma position n'ayant pas évolué sur ce point), je hasarderai ici quelques remarques. L'auteur dit qu' "on peut être intelligent et utiliser son intellect sans pour autant être dans l'état de *rig-pa*". L'argument ne peut que laisser perplexe : l'auteur présuppose que la nature de l'intelligence est une chose bien connue par le sens commun, pour l'opposer au sens technique propre de ce terme dans le *rDzogs-chen*. Or, même s'il est vrai que le terme d'intelligence ou d'intellect comporte un usage en français courant, qui n'a en effet rien à faire avec le *rDzogs-chen*, d'une part, et cela est capital, cela vaut aussi pour le terme *rig-pa* en tibétain. D'autre part, "Intelligence" a aussi un usage technique, notamment dans la traduction du corpus néo-platonicien, qui me semble être l'approximation la plus heureuse de ce que ce terme veut dire dans le contexte de la Grande Complétude. Il n'en va pas de même du terme de discernement, dont le sens courant (faculté pratique de faire le tri du bon et du mauvais de manière judicieuse) est aussi étranger à ceux (populaire et techniques) de *rig-pa* que peut l'être celui d'"intelligence" (puissance de compréhension de l'entendement), et qui n'a aucun sens technique établi en philosophie occidentale. Ainsi, l'objection que l'auteur se fait à lui-même ("on me rétorquera qu'une telle remarque peut s'appliquer à mon *Discernement*") est-elle à mon sens au dessous de la vérité : "discernement" me paraît être pire qu' "intelligence" .

L'argument complémentaire que J. L. Achard n'a eu de cesse de m'opposer au fil des années — "Klong-chen-pa n'a jamais lu Plotin" (ou Heidegger, ou Spinoza, ou Hegel, que sais-je) — est sans poids, puisque, de la même manière, cet auteur ne connaissait pas le terme français de *discernement*. Il y a de la naïveté à croire qu'un mot est vierge de tout poids culturel parce qu'il n'a pas connu d'usage technique dans la langue de destination d'une traduction. Si tant est que le langage soit constitué de plusieurs "plateaux" de réseaux de renvois mutuels, où les signifiants, d'une part, les signifiés, d'autre part, se tiennent les uns les autres comme les mailles d'un filet, sans jamais renvoyer de manière simple et brute à un *désigné* qui serait identique au *signifié*, tout mot, par nécessité, porte la charge culturelle de tout cet entrelacs. Autant en prendre son parti, et puiser, naturellement avec "discernement", dans le trésor de la langue française et des cultures européennes.

Achard ajoute en outre que son choix se justifie "étymologiquement" (*op. cit.* p. 109). Veut-il dire que le terme de *rig-pa* soit apparenté à une famille de mots qui connoterait la distinction, le fait de mettre à part le bon et le mauvais, comme le mot discernement en

l'espace inter-sourcillier ⁷⁹, et quand l'éclat (*gdangs*) [d'Intelligence] fut venu au jour au-dehors, il se libéra originellement *vers le haut* ⁸⁰ [dans le cas de l'être aux facultés aiguës], au moyen de quatre conditions : la condition causale ⁸¹ fut le mode-d'être ⁸²

français ? C'est ce que je ne comprends pas. La justification qu'il donne de son choix de traduction n'est pas du tout étymologique ; elle repose sur une glose fort rare de l'une des fonctions de *rig-pa*, celle qui lui permet de "séparer les clartés et les lies". D'ailleurs, il n'explique jamais pourquoi il tient cette fonction, apparemment très secondaire, pour centrale et déterminante, au point de laisser de côté dans son choix terminologique l'aspect unifiant de *rig-pa*, qui est souligné dans la littérature autant ou plus (ou même beaucoup plus) que son aspect discriminant.

⁷⁹ Curieusement, J. L. Achard passe de l'affirmation, qui est dans le texte tibétain, à une négation, dans sa traduction "ne déplace le discernement pas même d'un cheveu". La comparaison avec sa version m'a du reste amené, en reprenant le texte tibétain, à voir les lourdes erreurs de ma première version, proposée oralement lors de mon exposé.

⁸⁰ J'ajoute, à l'imitation de *L'Essence perlée du secret* (p. 159), cette expression un peu redondante, que j'avais d'abord cru devoir omettre (car à l'évidence on ne saurait se libérer *vers le bas*, vers le *sapsâra*).

⁸¹ Cette traduction paraît largement préférable, pour l'expression tibétaine *rgyu'i rkyen* (skt. *hetupratyaya*) à celle de "condition des causes premières" (Achard, *op. cit.* p. 159, mais aussi p. 107 pour la première occurrence de la traduction de *rgyu* par "cause première" et de *rkyen* par "cause secondaire", d'une manière peu cohérente, du reste, avec le passage examiné du *Man-ngag dum dum 'khrigs-pa*, ou *rkyen* devient, plus justement, une *condition*). En effet, d'une part, il ne s'agit pas de la condition d'une cause (ce qui voudrait dire, si je comprends le français, la condition permettant l'exercice d'une cause, cette condition et cette cause étant par ailleurs deux choses distinctes), mais, entre plusieurs conditions, de celle à laquelle est dévolue la fonction de cause. Jusqu'ici, notre critique ne porte que sur la correction grammaticale de l'expression française. Or l'incorrection lexicale, l'impropriété des termes, n'est-elle pas plus gênante encore ? En effet, c'est surtout l'usage des expressions "cause première" et "cause seconde" qui est très mal venu,

des choses ; la condition régente ⁸³ fut la connaissance principielle ⁸⁴ de sa propre Intelligence ; la condition objective, ce

étant donné la charge philosophique, et même surtout théologique, de ces expressions. En tibétain (selon un usage démarqué de la philosophie bouddhique indienne), le terme de *rgyu* désigne la cause principale, et celui de *rkyen* les circonstances qui permettent l'opération de cette cause. Il est parfaitement correct de garder les expressions de “cause” et “condition”, qui sont à la fois naturelles en français et familières aux bouddhologues indianistes. La *cause première*, en français, c'est évidemment Dieu seul, dans des systèmes théologiques qui n'ont rien à faire avec le bouddhisme ou le *rDzogs-chen*. Pour l'usage de ces termes de *cause première* et *cause seconde*, cf. par exemple *La Demeure de l'être — Autour d'un anonyme — Étude et traduction du Liber de Causis*, P. Magnard, O. Boulnois, Br. Pinchard, J. L. Solère, Vrin, 1990.

⁸² Nous préférons ce terme, “mode-d'être”, qui est un calque du tibétain *gnas-lugs*, pour désigner la nature essentielle d'une chose par opposé à son apparence (*snang-tshul*), plutôt que la formule “état naturel”, affectionnée par Achard. En effet, parler d’“état naturel” suppose la possibilité d'une corruption, d'une dénaturation, dont il n'est pas question dans le *rDzogs-chen*, puisque ce *gnas-lugs* est, l'auteur de *L'Essence perlée du secret* en a conscience, présenté comme inaltérable (*mi 'gyur*). N'est-ce pas l'effet d'un manque d'attention au sens des mots dans notre langue que d'appeler “état” la condition fondamentale immuable d'une chose ou d'un être ? Je crois cependant qu'il s'agit d'une option très consciente, qui me semble n'être pas sans rapport avec le primat accordé par Achard à l'expérience vécue. Or, même s'il faut lui accorder que le *rDzogs-chen* est à l'évidence plus soucieux de “pratique” que de “théorie”, cette distinction très rudimentaire et confuse ne veut pas dire grand-chose sur ce point : les expériences (*nyams*) sont en effet, pour une bonne part, des états de conscience, voire des modes du psychisme (*sems kyi nam-pa*), qui n'ont rien à faire avec le mode-d'être inaltérable du Fond, selon la doctrine générale du *rDzogs-chen*. Il n'est que d'avoir approché les maîtres de cette tradition pour savoir dans quel dédain abrupt ils tiennent la plupart des “expériences”.

⁸³ Là encore, Achard ne se soucie pas du sens général d'un terme comme *bdag-po'i rkyen* (*adhipatipratyaya*) dans la tradition bouddhique quand il traduit ce terme par

fut son auto-manifestation [à soi] reconnue [pour telle] ; et la condition simultanée, [87] fut l'Éveil de concert avec⁸⁵ les “bouquets”⁸⁶ (*tshom-bu*) des quarante-deux Corps de parfaite jouissance.

Alors les quatre malins furent vaincus. Par la reconnaissance de l'auto-manifestation [pour telle], triomphe sur le démon *devaputra* ; parce que fut atteint le propre Corps de connaissance principielle, victoire sur le démon des agrégats ; parce qu'il n'y avait point d'obnubilation dans [ce] Corps de connaissance principielle, triomphe sur le démon des obnubilations ; et puisqu'en ce Corps il n'était ni naissance ni mort, victoire sur le démon maître de la mort. Ainsi passa-t-on en *nirvāṅga*. Le Corps de jouissance se mêlant à la sphère hermétique spontanément établie, on est bien

“condition subjective”. Il n'est que de feuilleter l'*Abhidharmakośa* par exemple pour se rendre compte que cette traduction est beaucoup trop étroite.

⁸⁴ *Ye-shes*, que J. L. Achard traduit par “sagesse” (avec une majuscule, pourquoi ?). Notre traduction est un calque étymologique, le choix de “principiel” plutôt que “primordial” s'expliquant par le fait que, dans la scolastique tibétaine, ce terme ne désigne pas toujours une connaissance inhérente à l'absolu (*don-dam*) et, à ce titre, co-éternelle à ce dernier. Quelquefois (notamment chez les *dGe-lugs-pa*) elle désigne simplement la connaissance de l'absolu, lequel est atemporel : elle est donc, selon cette école, une connaissance *du* primordial, et non une connaissance primordiale. C'est l'ambiguïté que la locution “connaissance principielle” nous paraît heureusement conserver.

⁸⁵ Tib. *tshom-bu dang bcas te...*

⁸⁶ Terme emprunté à J. L. Achard.

passé en *nirvâ^a*. Telle est la manière dont le *Buddha* primordial Samantabhadra s'Éveilla depuis le Fond (*zhi nas*)⁸⁷.

Quant à ceux dont les facultés étaient naturellement émoussées, ce sont les êtres sensibles des six destinées. Il en va comme [du cas où l'image d'] un visage paraît⁸⁸ dans un miroir, et

⁸⁷ *De'i dus su bdud bzhi rang-bzhin du chom | rang-s nang ngo-shes-pas lha'i bu'i bdud chom | ye-shes rang lus su zin-pas phung-po'i bdud chom | ye-shes kyi lus la nyon-mongs med-pas nyon-mongs-pa'i bdud chom | ye-shes kyi lus la skye shi med-pas 'chi-bdad gi bdud chom nas mya-ngan las 'das so | Longs-sku lhun-grub rin-po-che gsang-ba'i sbubs su 'dres nas legs-par mya-ngan las 'das so | De ni thog-ma'i sangs-rgyas kun ti bzang-po gzhi nas sangs-rgyas-pa'i lugs so |*

⁸⁸ Faut-il faire observer à l'auteur de *L'Essence perlée* que le verbe français "émerger" implique la sortie hors de l'élément où l'on était auparavant plongé, de sorte que, du simple point de vue de la correction de la langue française, on ne peut "émerger dans", mais seulement "émerger de" ? Littré le définit ainsi : "T. de géologie. Etre soulevé par une force centrale au-dessus du niveau de la mer. " On peut ajouter la définition des rayons émergents : "ceux qui sortent d'un milieu après l'avoir traversé". Quel rapport avec ce dont il est ici question ?

Il est vrai, du reste, que les verbes du groupe *shar / 'char* et leurs composés posent des problèmes au traducteur. Je pense que "venir au jour" est une bonne traduction pour *shar*, dans la mesure où elle rend bien le sens de "paraître", "surgir", tout en rappelant la connotation du lever de soleil, qui est évidemment l'idée immédiatement associée à ce mot en tibétain (par opposition à *nub*, "sombrier", disparaître dans l'obscurité). *Shar* veut dire, appliqué à *rig-pa* (ce qui n'est pas le cas ici) dans des composés comme *rig-pa rang shar*, "se donner le jour", c'est à dire à la fois être principe de sa propre apparition, et être la lumière dans laquelle cette manifestation se révèle. Cela dit, quand le sens n'a rien de technique, comme dans le cas présent, il serait pédant de traduire avec autant de rigueur, et le verbe "paraître" fait l'affaire.

qu'on ne la reconnaît pas pour sa propre manifestation : ainsi par exemple, quand un petit enfant regarde un miroir, il ne reconnaît pas [ce qu'il y voit] comme son propre visage ; il le prend pour la face d'un autre ⁸⁹.

Percevant l'Élément, les Corps et l'Intelligence comme une manifestation étrangère, ils se méprirent à l'égard de l'Élément [qu'ils crurent être] un champ-objectif ; [88] des Corps, qu'il prirent à tort pour [leur] corps [propre] ; de l'Intelligence, qu'il prirent faussement pour [leur] esprit ⁹⁰.

Le fait de les percevoir comme étrangers fut la condition régente ; le fait de n'y point reconnaître une méprise fut la condition objective ; la simultanéité de ces [deux conditions] fut la condition immédiatement antécédente ⁹¹.

C'est alors que naquirent les quatre malins : ne pas reconnaître [l'épiphanie du Fond] comme notre propre manifestation, c'est le démon *Devaputra* ; la "prise" des agrégats est le démon des

⁸⁹ *Rang-bzhin gyis dbang-po rtul-po ni 'gro drug gi sems-can yin no | me-long du byad shar-ba lta-bu de rang-s nang du ma shes-pas | dper na bu chung gis me-long la bltas-pas rang gi byad du ma shes-par gshan gyi byad du 'dzin-pa lta-bu'o |*

⁹⁰ *dByings dang | sku dang | rig-pa gzhan-s nang du mthong-bas dbyings la yul du 'khrul | [88] sKu la lus su 'khrul | rig-pa sems su 'khrul |*

⁹¹ *gZhan du shes-pa de bdag-po'i rkyen | 'khrul-s nang du ma shes-pa dmigs-pa'i rkyen no | de nams dus mtshungs-pa de-me-thag-pa'i rkyen no |*

agrégats ; le fait d’être obnubilé à l’égard des agrégats est le démon des obnubilations ; le fait qu’ils comportent naissance et mort est la naissance du démon maître de la mort ⁹².

Du *Tantra de la guirlande de bijoux de la grande complétude*, tel était le premier chapitre, relatif à la production originelle du *sapsâra* et du *nirvâ^a*. ⁹³”

Sens philosophique de la notion de “mythe”

L’interrogation des philosophes sur le récit mythique ne part pas du même corpus que les investigations de la moderne anthropologie religieuse, ou de l’ethnologie. Le point de départ de cette réflexion en Occident, c’est en effet en particulier la présence d’intermèdes mythiques, entrecoupant le tissu serré de l’argumentation purement spéculative, dans les dialogues platoniciens. Ces mythes platoniciens ont fait l’objet de nombreuses tentatives d’explication ; il est certain, en tout état de cause, qu’il ne s’agit pas de simples allégories, où les idées seraient revêtues d’un vêtement sensible pour des raisons purement pédagogiques. Le discours mythique permet certainement à Platon d’introduire

⁹² *De nas bdud bzhi byung ste | rang-snang du ngo-ma-shes-pas lha'i bu'i bdud | phung-po blangs-pas phung-po'i bdud | phung-po la nyon-mongs-pa yod-pas nyon-mongs-pa'i bdud | de la skye shi yod-pas 'chi-bdag gi bdud byung ngo |*

⁹³ *rDzogs-pa chen-po rin-chen phreng-ba'i rgyud las | 'khor-'das gnyis kyi 'byung lugs bstan-pa'i le'u ste dang-po'o' |*

certaines thèses, qu'il ne peut entièrement établir par voie argumentative, voire, avec un certain recul ironique, lequel est déjà permis par la forme dialogique, dans laquelle l'auteur n'exprime sa pensée que par le truchement de personnages, dont il n'est pas dit qu'aucun soit exactement le porte-parole de la pensée de Platon. On peut penser ici à la manière dont Kundera ⁹⁴ entreprend de saisir la spécificité du roman relativement au discours philosophique, en observant que les philosophes ne sont pas aussi naïfs que se plaisent à le dire nos anti-philosophes, au nombre desquels il faut compter bien sûr P. Quignard.

Mais les mythes platoniciens nous intéressent ici surtout pour deux raisons :

- D'une part, ils ne sont pas démarqués d'une tradition populaire, essentiellement non-philosophique, dont le philosophe voudrait seulement donner une glose, en prenant ses termes en un sens allégorique, comme pour persuader le peuple qu'à son insu, il partage ses doctrines. Ces mythes au

⁹⁴ Cf. par exemple, sur la nature du roman par opposé au traité philosophique, *Les Testaments trahis*. Cette analyse pourrait être nuancée par la considération de la très remarquable analyse de Labarrière sur Hegel, dans son livre *Une introduction à la lecture de la Phénoménologie de l'Esprit* : on y voit comment les divers points de vue sur l'expérience de la conscience ("en soi", "pour nous", "pour la conscience") restituent dans le texte philosophique (qui du reste, dans ce cas, présente un caractère d'une certaine façon narratif) presque un, ou même deux, *narrateurs*, et au moins un *personnage* (à l'égard desquels on pourrait tenter d'appliquer les catégories narratologiques que l'on trouve chez Genette).

contraire sont des fabrications littéraires de Platon. De même, le mythe de commencement du *rDzogs-chen* n'est pas porté par une tradition populaire — c'est ce que l'on pourrait appeler un *mythe savant*.

— Dans bien des cas, ces mythes présentent sous une forme narrative, donc temporelle, des réalités qui sont de l'ordre de l'éternel.

Plutôt que d'illustrer ce point d'une multitude d'exemples empruntés les uns au *Timée*, les autres au *Phèdre*, au *Banquet* ou à la *République*, lesquels relèvent de toute façon de la culture générale, j'ai préféré citer Plotin, moins connu du public non-spécialiste, et dont la pensée sur ce point est d'une clarté magistrale :

“Les mythes, s'ils sont vraiment des mythes, doivent séparer dans le temps les circonstances du récit, et distinguer bien souvent les uns des autres des êtres qui ne se distinguent que par leur rang ou par leurs puissances ; (d'ailleurs, même où [Platon] raisonne, il fait naître des êtres qui n'ont pas été engendrés, et il sépare des êtres qui n'existent qu'ensemble.) Mais, après nous avoir instruits comme des mythes peuvent nous instruire, ils nous laissent la liberté, si nous les avons compris, de réunir leur données éparses...” (*Ennéade* III, 5, IX).

Un exemple parfait de mythe — purement plotinien, celui-ci — serait le célèbre passage de l'*Ennéade* III, 7, XI sur la naissance

du temps. Il n'est que trop clair en effet que, s'il s'agit de la genèse du temps, celle-ci ne saurait comporter quelque succession que ce soit, faute de quoi le temps serait présupposé. Voici ce texte célèbre, dans la vieille traduction d'É. Bréhier :

“...De quelle chute est donc né le temps ? (...) Peut-être peut-on demander au temps lui-même comment il est apparu et comment il est né. Et voici ce qu'il nous dirait de lui-même : Avant d'avoir engendré l'antériorité et de lui avoir lié la postérité, quelle réclame, il reposait dans l'être ; il n'était pas le temps, il gardait sa complète immobilité dans l'être. Mais la nature curieuse d'action, qui voulait être maîtresse d'elle-même et être à elle-même, choisit le parti de rechercher mieux que son état présent. Alors elle bougea, et lui aussi se mit en mouvement ; ils se dirigèrent vers un avenir toujours nouveau, un état non pas identique à leur état précédent, mais différent, et sans cesse changeant. Et après avoir cheminé quelque peu, ils firent le temps ; qui est une image mobile de l'éternité. Il y avait en effet dans l'âme une puissance agitée qui voulait toujours faire passer ailleurs les objets qu'elle voyait dans le monde intelligible ; mais l'âme se refusait à ce que tout l'être intelligible lui fût présent d'un coup. Elle fait comme la raison spermatique qui sort d'un germe immobile, se développe en évoluant quelque peu, semble-t-il, vers la pluralité, et manifeste sa pluralité en se divisant ; au lieu de garder son unité interne, elle la prodigue dans l'extérieur, et perd sa force dans ce progrès même. De même, l'âme fit le monde sensible à l'image du monde intelligible ; et elle le fit mobile non pas du mouvement intelligible, mais d'un mouvement semblable

à celui-ci et qui aspire à en être l'image ; d'abord elle se rendit elle-même temporelle en produisant le temps à la place de l'éternité ; puis elle soumit au temps le monde engendré par elle, et le mit tout entier dans le temps, où elle renferma tout son développement. En effet comme le monde se meut dans l'âme (car l'univers sensible n'a pas un autre lieu que l'âme), il se meut aussi dans le temps qui appartient à cette âme. L'âme produit ses actes l'un après l'autre, dans une succession toujours variée ; avec un nouvel acte, elle engendre ce qui suit ; et en même temps qu'un autre acte de pensée qui suit le précédent, se produit au jour un événement qui n'existait pas auparavant. C'est que ni sa pensée (*dianoia*) n'est en acte ni sa vie actuelle n'est semblable à sa vie précédente. Et, en même temps et par là même que c'est une vie différente, elle occupe un temps différent. Ainsi la vie de l'âme, en se dissociant, occupe du temps ; la partie de cette vie qui avance occupe à chaque instant un temps nouveau ; sa vie passée occupe le temps passé. Dire que le temps est la vie de l'âme consistant dans le mouvement par lequel l'âme passe d'un état de vie à un autre état de vie, ne serait-ce pas dire quelque chose ? L'éternité est une vie dans le repos et l'identité, vie identique à elle-même et infinie. Or, le temps est l'image de l'éternité et doit être à l'éternité comme l'univers sensible est au monde intelligible ; donc au lieu de la vie intelligible, une autre vie, qui appartient à cette puissance de l'âme et qu'on appelle vie par homonymie ; au lieu du mouvement de l'Intelligence, le mouvement d'une partie de l'âme ; au lieu de l'identité, de l'uniformité, de la permanence, le changement et l'activité toujours différente ; au lieu de l'indivisibilité et de l'unité,

une image de l'unité, l'un qui est dans le continu ; au lieu d'une infinité qui est un tout, un progrès incessant à l'infini ; au lieu de ce qui est tout entier à la foi, un tout qui doit venir parties par parties et qui est toujours à venir. Ainsi l'univers sensible imitera ce tout compact et infini du monde intelligible, en aspirant à des acquisitions sans cesse nouvelles dans l'existence ; son être sera alors l'image de l'être intelligible."

Ce dont il est question, dans cette forme de discours, c'est de ressaisir un mouvement par lequel, précisément, on est passé de l'éternité à la durée, de la simultanéité à la successivité, de la simplicité absolue à la multiplicité des temps, des lieux et des personnes.. À cet égard, le mythe au sens philosophique peut être la plus adéquate possible à son objet.

Conclusion

Le mythe de commencement du *rDzogs-chen* est manifestement de cet ordre : en effet, dans ses formes développées, on voit le temps apparaître au "moment" de l'égarement des êtres sensibles, les douze lunaisons se formant en parallèle avec les douze *niddāna*⁹⁵.

⁹⁵ Sur ce point dans le *rDzogs-chen* selon la pensée de Klong-chen rab-'byams et les *tantra* qu'il cite, cf. par exemple : *Tshig don mdzod* p. 183 (le tout premier instant, où s'éveille Samantabhadra) ; p. 192 (12 années, 12 mois, en rapport avec la formation originelle des 12 concaténations) ; p. 325 (égalité des 3 — ; comment on l'éprouve) ; p.

351 (couper la corde qui relie les 3 —) ; *sDe gsum snying-po* pp. 30, 41 (vies successives) ; p. 43 (instant / indifférenciation du triple temps ; son néant) ; p. 63 (identité des trois temps qui sont au complet en un instant) ; pp. 73, 75, 87 (égalité des trois temps) ; p. 88 (“*dus gsum chig chod*”) ; *Grub-mtha' mdzod* p. 122 (sur les émanations de l'Éveillé atemporel dans les trois temps) ; p. 131 (id.) ; *Shing-rta bzang-po* p. 69 ; *Phyogs-bcu'i mun sel* p. 19 (double sens du *thog-ùa med-pa* dans les véhicules ordinaires) ; p. 22 (le — de la prédication de la secrète essence) ; p. 23 (id. - temporalité propre au *saṃbhogakāya*, au *nirmāṅkāya*) ; p. 24 (temps en rapport avec les canaux et les souffles) ; p. 31 (temps de la prédication du *gSang-snying*) ; p. 37 (3 ou 4 —) ; p. 39 (les 4 — du *Koḅa*) ; pp. 39 sqq. (explication détaillée du 4ème temps ; ses modalités) ; p. 271 (obtention de la connaissance principielle par laquelle les 3 temps sont un) ; pp. 392 sqq. (— nécessaire à l'obtention de l'Éveil) ; p. 394 (possibilité de rallonger ou de raccourcir le temps, pour autant qu'il n'est qu'une vue de l'esprit, dès lors que ce dernier est maîtrisé) ; pp. 459 sq. (passage inspiré de l'*Avataṃsaka*, où il apparaît que les êtres accomplis peuvent agir indépendamment des limites temporelles — d'où cette question : peut-on être ce *buddha* qui nous sauve, que nous deviendrons plus tard ?) ; pp. 541 sq. (à propos du — de la conversion de Rudra : durée & “— primordial” ; celui-ci comme ouvert à la possibilité d'une insertion en un point quelconque de la durée) ; p. 545 (concomitance ou différence d'époque entre *saṃbhogakāya* et la manifestation ou image qu'est le *nirmāṅkāya*) ; pp. 548-549 (sur la durée d'un “grand *kalpa*”) ; pp. 673 sq. (la prédication du *gSang-snying* n'est pas occasionnelle) ; *TCD I* p. 6 (— des 3 Corps) ; *Thod-rgal gyi rgyab-yig nyi zla gza' skar (Yang-ti yid-bzhin nor-bu)*, p. 180 (“L'exemple du fait qu'il n'y a ni mouvement ni altération [par lesquels on en viendrait à s'écarter] de l'unique clarté inhérente, c'est l'unique disque solaire doté de ses rayons. Que ce soit le matin, le midi ou le soir, quand il n'y pas de nuages, les qualités de son essence, quelle qu'elle soit, viennent au jour dans leur clarté propre. De même, que l'on se libère en cette vie, dans l'état intermédiaire ou dans la suivante, l'Intelligence, essence des *sugata*, est sans ombre (*sgrib-pa dang bral*) ; hormis [le fait qu'il y a] révélation [progressive] de ses qualités, il n'y a rien de tel que la venue au jour de qualités antérieurement inexistantes. Même si l'on dit que [les vies] passée et future et l'entre-deux se fondent dans l'unité, c'est du [seul] point de vue des souillures occultantes qu'on impute un “d'abord”, un “maintenant” et un “après”, à l'exemple des nuages antérieurs, postérieurs et intermédiaires [qui ne changent rien à la nature du soleil]. En essence, il n'y a jamais [rien] eu d'établi qui soit

On peut dire que c'est une tendance naturelle de la pensée humaine de saisir ce qui est de l'ordre du fondement (même atemporel) sous les espèces de l'*antériorité*, selon la formule de Hegel : "l'essence, c'est l'être passé, mais intemporellement passé." Mais ici, plus précisément, il s'agit à vrai dire d'appréhender une réalité qui est au point d'articulation de l'éternité (la description du Fond dans les premières étapes du mythe, cf. la formule *snga phyi med-pa*, qui revient souvent dans la littérature du *rDzogs-chen*) et de la durée (qui se met en branle à partir de la chute des êtres sensibles). Or cette circonstance n'est pas reléguée dans un passé lointain : elle se reproduit, selon les *rDzogs-chen-pa*, autant de fois que nous manquons de reconnaître notre véritable mode-d'être (*gnas-lugs*) — autant dire à chaque instant —, et singulièrement à chaque mort, l'analogie étant patente entre ce mythe de commencement et la description des phases de l'état intermédiaire *post-mortem* (*bardo*).

distinct distinct en fait de réalité fondamentale antérieure, de moment intermédiaire du chemin, et de temps final du Fruit, puisque la quiddité est immuable et inaltérable.”) ; p. 184 (le temps du Fruit) ; 187 (cit. *Mu-tig phreng-ba* : “quant au lieu de libération, c'est le commencement primordial” (*thog-ma*)) ; *gZhi-snang ye-shes sgron-me* (*Yang-ti yid-bzhin nor-bu*), p. 14 (bien que la présentation des étapes de l'épiphanie du Fond (*gZhi snang*) soit successive, en fait il n'y a pas de temporalité à ce point, “comme quand le reflet d'un visage paraît en un miroir”, qui apparaît simultanément mais qu'il faut bien décrire progressivement) ; *sNyan-brgyud kyi rgyab-chos chen-mo* (*Zab-mo yan-tig*), p. 196 (la connaissance principielle de l'unité (*mnyam-nyid*) connaît notamment l'indifférenciation des trois temps dans le *dharmakâya*)... Ce n'est là qu'un échantillonnage quelque peu aléatoire d'occurrences pertinentes de cette thématique de l'articulation de l'éternité et de la durée chez cet auteur. Les doctrines qu'il développe sont bien étayées dans le corpus qu'il cite.

En conclusion, je pense qu'il faut considérer certains éléments du contenu des *tantra* du *rDzogs-chen* comme relevant du discours mythique, à condition de le définir dans les termes que j'ai empruntés à Plotin. On aurait là le cas d'un mythe qui ne comporte aucune articulation avec le rituel, mais qui n'en est pas moins actualisé dans la pratique de l'adepte de la Grande Complétude, dont il procure le cadre archétypal. J'ai tâché dans ce petit exposé d'esquisser l'idée que cette forme *narrative* plutôt que *dialectique* du discours sur la base ou le Fond n'était pas un pis-aller, ni la trace du caractère prétendument non-philosophique du *rDzogs-chen*. On peut en effet justifier philosophiquement cette forme, en posant d'une part qu'elle vise précisément à saisir ce paradoxal point d'articulation de l'éternité et de la durée, et, d'autre part, qu'elle a pour finalité de le rapporter à l'expérience vécue de l'adepte. Enfin, on pourrait se demander si d'autres récits archétypaux, dont celui de Rudra, seraient justiciables d'un tel traitement. La nature des explications dont ce dernier récit fait l'objet dans le *Phyogs-bcu'i*

mun sel (commentaire de Klong-chen rab-'byams sur le *gSang-ba snying-po*⁹⁶) peut nous incliner à le penser.

⁹⁶ J. L. Achard (*op. cit.* p. 70) fait référence à deux autres textes de cet auteur sur le *gSang-ba snying-po*, formant avec lui une “trilogie”, le *Mun sel skor gsum*. Je doute fortement de la conservation actuelle de ces textes, si même seulement ils ont jamais existé. Je donnerai ailleurs (dans ma thèse) une analyse critique des listes d'œuvres attribuées à Klong-chen-pa. En somme, il apparaît que la source de toutes ces listes est un inventaire de l'œuvre de Klong-chen-pa, attribué à l'auteur même, dont il est très facile de démontrer le caractère apocryphe.

INDEX GÉNÉRAL

A

Abhidharmakośa, 58, 63
Abhidharmakośa, 67, 72, 112
Abhidharma-samuccāya, 72
Abhidharmasamuccāya, 71
Abhidharma-samuccāya, 74
 Achard, J. L., 103
 Achard, J.
 L., 100, 101, 103, 106, 107, 108, 109, 110, 11, 112, 120
Acosmisme, 17, 29
 Acte et puissance, 35
 Anthropocentrisme, 28
 Anthropologie, 4, 5
 Appréhension réaliste (*bden 'dzin*), 53
 Arbre, 8, 9
 Aristote
 Une pensée du fruit plutôt que de la racine, 13
 Aristote, 50, 77
 Aristote, 75
 Arrière-monde, 86
 Asaṅga, 56
 Asaṅga, 73
Ati-yoga, 98
 auto-constitutif de l'esprit ou de l'âme, 15
 Automate spirituel, 43
 Autorité, 10, 14
 Autre, le, 85
Avataṃsaka-sĒtra, 95, 118

B

Bacon, Francis, 81
 Base, voie et fruit, 35

Beckett, 23
 Bergson, 81
 Berkeley, 74
Bon-po, 100, 106
 Boulnois, O., 111

C

Candrakīrti, 60
Candrakīrti, 33, 52
 Carré, Patrick, comparaison entre Pyrrhon et le bouddhisme, 34
 Cartésianisme
 — du français moyen, 12
 Lecture dogmatique du —, 16
 catharsis, 24
 Causalité, 17, 22, 24, 34, 44, 59, 61, 62, 63, 65, 71, 73, 77, 79, 83, 84, 86
 Causalité, 75, 77
 Causalité efficiente, 17, 22
 Cause efficiente, 66
 Cause finale, 49
 Chaînes adamantines, 109
Chant d'illusion, 84
Chant d'illusion, 110
 Cité, 10
 Clef de voûte, 14
 Clément d'Alexandrie, 20
Cogito, 27
 Compassion, 54, 108
 Compassion, 50
 Connaissance principielle (*ye-shes*), 112
 Condition (*pratyaḡa*), 66
 Condition objective (*alambanapratyaḡa*), 68
 Condition objective (*āḡambana-pratyaḡa*), 66

Conditionnés, phénomènes — (*saṃskṛta-dharma*), 63
 Conditions, quatre —, 111, 114
 Connaissable (*shes-bya*), 69
 Connaissance principielle, 52
 Connaissance principielle (*ye-shes*), 4, 87, 89, 90, 91, 93, 96, 97, 98, 110, 112
 Connaissance principielle (*ye-shes*), 101
 Consécration de l'habile expression de l'Intelligence (*rig-pa'i rtsal dbang*), 93
 Consécrations, quatre — tantriques, 93
 Coproduction conditionnée (*pratītya-samutpāda*), 30
 Corps de Réalité (*dharmakāya*), 51, 94, 97
 Corps du vase de jouvence (*gzhon-nu bum-pa'i sku*), 107
 Corps formels (*rĕpakāya*), 54, 94

D

Décentrement, 5
 Déconstruction, 5
Dedalus, 22, 23
 Dehors de la philosophie, 8
 Deleuze, 31, 32, 36, 43, 49, 79, 81, 82
 Deleuze, 33, 38, 44
 Descartes, 5, 8, 44
 Descartes, 44
 Désir comme productivité ou comme manque, 49
 Déterminisme, 75
 Deleuze, 33
dGe-lugs-pa, 112
dGongs-pa zang-thal, 106
dGongs-pa zang-thal, 94
 Dharmakṛti, 59, 60, 68
 Dharmakṛti, 95

Dialectique des figures de la conscience, comparée à la notion d'automate spirituel, 44
 Dialogue et métaphysique, 14
 Dieu, 6, 34, 36, 38, 55, 70, 82, 88
 Dieu, 38, 111
 Dieu du monde (l'homme, chez les Pères de l'Église), 20
 Dieu rêvant, 19
 Différence culturelle, dangers de cette notion à la mode, 12
 Dignāga, 59, 68
 Dilemme, 7
 Direction spirituelle, art de la —, 47
 Divertissement (*rol-pa*), 87
 Divertissement (tib. *rol-pa*, auto-déploiement d'un principe), 50
 Dogmatisme, 9
 Droit, Roger-Pol, 31
 Droits de l'Homme, 11, 25

E

Eclat (*gdangs*) de l'Intelligence, 111
 Ecole Rhéno-flamande, 15
 Ecriture ascétique, 22
 Efficace et vérité des idées, 42
 Efficacité et vérité des idées, 43
 Élément Réel (*dharmadhātu*), 53, 54, 70, 93
En attendant Godot, 23
 Epiphanie du Fond (*gzhi snang*), 114
 Ere du vide, 21
 Érigène, Jean Scot, 16
 Espace (*ākāśa*), 63, 65
 Essence et phénomène, 34
 Essence-de-l'esprit (*sems-nyid*), 91, 93, 97
 Etre de raison (*spyi-mtshan*), 53
 Etre et subsistance, 61
 Excellent-à-tous-égards, 89, 95, 96

Existence positionnelle ou logique (*bzhag yod*), 68
 Exorcisme de l'angoisse de culpabilité, 23
 Exotisme culturel, 13
 Expressions (*rtsal*), 87
 Extériorité intrinsèque de l'étant phénoménal, triple —, 77

F

Finitude, 6
 Fond (*gzhi*), 78, 85, 93
 Fondation, enracinement, origine et localisation, 8
 Fondement rétroactif en métaphysique, 13
 Fondement, obsession du —, 26
 Fruit, théories du —, 35

G

Généalogie, 5
Generatio ad intra et *generatio ad extra*, 19
 Genette, 115
 Go-rams-pa bSod-nams seng-ge, 57
 Go-rams-pa bSod-nams seng-ge, 104
 Goutte unique (*thig-le nyag cig*), 87
Grand déploiement de l'Ati, 98
 Guérault, Martial, 8

H

Hñayāna, 58
 Hegel, 26, 35, 36, 43, 44, 45, 46, 75, 81, 83, 84, 85, 119
 Hegel, 34, 106, 115
 Heidegger, 26, 31, 33, 77, 83, 84
 Heidegger, 74
 Herder, 29
 Herméneutique, 6
 Histoire de la philosophie, 7

Homme au corps tissé d'étoiles, 20
 Homme, seule production consistante de Dieu (selon Méthode d'Olympe), qui confère sa solidité au reste de la Création, 19
 Hua-yen (école du bouddhisme chinois), 48
 Hume, 81
 Husserl, 26

I

Íântideva, 69
 Idéalisme
 Originalité de l'— indien, 30
 Idéalisme (sens deleuzien du terme), 49
 Idéalisme *subjectif*, 17, 20
 Idées négatives, leur positivité ontologique, 45
 Idiosyncrasie, 37, 48
 Image
 La notion de vacuité n'est qu'une —, 42
 Image de Dieu, 28
 Imaginaire, 44, 46, 59, 62, 66, 69, 70, 78, 79, 83, 84, 85, 86
 Imaginaire, 38, 73, 75
 Imagination, 46
 Imagination, fonctions de l'— dans la conception spinoziste du processus libérateur, 39
 Immanence, pensée de l'—, 32
 Imprégnations psychiques, 42, 93
 Inconditionné (*'dus ma byas-pa*), insubstantiel (*dngos-med*), inefficace (*don byed mi nus-pa*) et permanent (*rtag-pa*), 62
 Inconditionnés, 63, 65, 66, 67, 68, 71, 72
 Inconditionnés, 72
 Inipséité, 54, 57, 58, 61, 71
 Intellectualisme ignorant l'épaisseur temporelle des processus, 17
 Intelligence, 4, 34, 36, 80, 85, 87, 91, 93, 94, 96, 97, 99, 109, 110, 113, 117

Intelligence,93,118

Intérieur absolu,79

J

Jarczyk,75

Jésuites, missionnaires en Chine,11

Joyce,21,22,23

Jugements hypothétiques,76

Jullien, Fr.,6,8

K

Kant,81

Karmay, Samten G.,103

Khregs-chod et *thod-rgal*,91

Klong-chen rab-'byams,50,84,89,120

Klong-chen rab-'byams,94,95,103,118

Klong-chen-pa,55

Kundera,115

L

L'innommable,24

La Vallée Poussin,58,64

La Vallée Poussin,64

La]kâvatâra-sĒtra ,73

Labarrière,75,115

Le Dieu des philosophes, P. Magnard,6

Leibniz,11,25,61,81

Liber de Causis,111

Liberté de la pensée du sage spinozien,

comparée à l'auto-mouvement du concept

chez Hegel (réponse à Macherey),44

Lieu de la métaphysique,7

Lieu,,80

Livre des XXIV Philosophes,34,36

Loi politique ou religieuse,40

Lune, reflet de la — dans l'eau,20,34,86,98

M

Macherey,32,43,45

Macherey,44

Machines désirantes,43

Machinique,22,32

Macrocosme-microcosme,18

Madhyamaka

— *prâsa]gika* ,83

Madhyamaka,57,58,63,72

Madhyamaka,53,101,102

Madhyamakâ]kâra,69

Madhyamakâvatâra,70

Mahâvibhâ]a,65

MahâyânasĒtrâ]kâra,53

Maître Eckhart,15

Malins, quatre —,112,114

Man-ngag dum dum 'khrigs-pa,109,110

Masque,,4

Mécanisme,21,22,78,81

MĒlamdhyamakakârikâ,33

Mengue, Philippe,82

Mentalités,12

Métaphysique

— de l'esprit,32

La — est une pratique, pas une doctrine,14

mode propre de la compréhension

métaphysique,13

opérateurs,14

Sa nécessité pour la pensée contemporaine,

dès lors que l'on surmonte l'opposition

stérile et scolaire entre pensée de

l'immanence et pensée du négatif,33

Métaphysique,6,8,18,25,31,32,37,56,82,83
,85

Métaphysique de l'esprit,34,36,49,62,79

Métaphysique:,84

Méthode d'Olympe,18,20

Mi-pham ('Ju — rNam-rgyal rgya-mtsho),52

Mi-pham, 'Ju — Mi-pham rNam-rgyal rgya-
mtsho,39
 Mi-pham, 'Ju — rNam-rgyal rgya-mtsho,69
*Miroir du cœur de l'Excellent-à-tous-
égards*,96
Molloy,24
 Monde intelligible,80
 Montaigne,4
 Morale,9
 Moteur, la contradiction par soi n'est pas le —
du progrès,49
 Mouvement sensible et intelligible,80
Mun sel skor gsum de Klong-chen rab-'byams
texte fictif ?,120
 Mythes,26,114,115,116
 Mythes populaires et mythes savants,115

N

Nāgārjuna,33,36
 Nāgārjuna,58
 Narratologie,115
 Nature de Buddha ou *tathāgatagarbha*,50
 Négatif, le — chez Spinoza,45
 Négation absolue (*med-dgag*),40
 Néoplatonisme,4
 Nietzsche,22,82
 Nihilisme,31,37
Nirvāṇa,65,67
 Norme idéale et cause finale,32
 Nyoshül Khenpo, sMyo-shul mkhan-po 'Jam-
dbyangs rdo-rje,84

Œ

Œil divin,54

O

Omniscience,55

Omniscience des Buddha,50
 Ontologie scalaire,32,34
 Ontologie, opposée à la métaphysique, au sens
de Deleuze,32
 Ordre des matières,10,12
 Ordre des raisons,10,12
 Orphée,20
 Orthodoxie, emploi de ce terme par les
spécialistes des religions tibétaines,103
 Óryadeva,64
Ótman,29

P

Paracelse,29
 Parure (*rgyan*),96
 Parure (*rgyan*),87
 Pascal,4,6,13,24,36,78
 Passions tristes,37,39,40,57
 Pensée de l'immanence,34
 Pessimisme bouddhique prétendu,38
 Philosophie du fondement,10
 Philosophie du rameau,8
 Physique,8
 Physique de
l'esprit,17,22,24,32,34,36,43,56,62,78
,84
 Pic de la Mirandole,28
 Pinchard, Br.,111
 Platon
Mythes platoniciens,114
 Platon,115
 Platon,75,106
 Platon.,85
 Plotin,79,105,119
 Plotin,110
 Pluralité d'approches théoriques légitimes
selon l'orthodoxie brahmanique,27
Plus connu en soi, plus connu pour nous,5

Point de départ contingent,9
 Point de départ de la réflexion
 philosophique,12
 Point de départ en philosophie,5
 Point de vue vrai sur le monde,54
 Point origine,83
 Point source ou point origine,8
 Politique
 Despotisme,40
 Politique,9,10
Prajñā,67,68
Prajñāpāramitā,69
Praxis,43,46,47
 Preuve par non-perception (*ma dmigs-pa'i rtags*),59
 Productivité conceptuelle ou recherche de la
 vérité,82
 Productivité désirante,49,79
 Productivité désirante (Deleuze),33
Psychogenèse et cosmogonie selon le Yoga-
Vāsīṣṭha, Fr. Chenet
 Psychologie,5
Pudgala,60
 Pureté primordiale (*ka-dag*),107
 Pureté primordiale, *ka-dag*,105
 Pyrrhon,34

Q

Quatre pensées qui détournent l'esprit du
sauṣāra (*blo ldog rnam bzhi* ou *blo zlog*
rnam bzhi),41
 Quignard,115

R

rDzogs-
chen,99,100,102,103,104,105,115,118,
 119

rDzogs-
chen,95,100,101,102,103,104,106,108,
 110,111,112,118
 Réalité,52
 Réalité (*chos-nyid*),69
 Réalité (*Dharmatā*),72
 Réalité absolue (*don-dam-pa'i bden-pa*),91
 Registre dialectique et registre scientifique
 (au sens aristotélicien),42
 Religion
 Superstition,40
 Religion,26,54
 Renoncement (tib. *nges 'byung*),41
 Répétition,22
 Répétition,75
 Retour à la vieille métaphysique,7
 Retour au sujet,7
 Rhizome,9,14,16,81
 Rig-'dzin rGod-Idem,106
 Rig-'dzin rGod-Idem,94
Rin-chen preng-ba'i rgyud,106
 Rituel, mythe et —,119
rNying-ma-pa,100,101,102,106
 Rubrique de l'esprit (*sems-sde*),98
 Rubrique de la sphère (*klong-sde*),99
 Rubrique des préceptes (*man-ngag-sde*),99
 Rudra,119
 Rudra,118

S

Samantabhadra,90,95,107,113
 Samantabhadra,95,118
Sautrāntika,58,61,62,65,66,67,68,72,73
Sautrāntika,52
 Scepticisme,15
 Seuil,36,74,87
 sGam-po-pa bSod-nams rin-chen,52
 Singuliers réel (*rang-mtshan*),53

Situation primordiale (*gdod-ma'i ngang*) ou mode-d'être du commencement (*thog-ma'i gnas-lugs*), 105

Six sphères (*Kun tu bzang-po klong drug-pa*), 51

sLob-dpon sKar-ma phun-tshogs, 60

sNying-thig, 95

Soleil et ses rayons, 90

Soleil, le — et ses rayons, métaphore de l'activité spontanée des êtres Éveillés, 51

Solère, J. L., 111

Sphère hermétique spontanément établie, 113

Spinoza

Un — pascalien, 40

Spinoza, 31, 32, 35, 38, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 49, 55, 57, 81

Spinoza, 35, 38, 44

Spontanément établi (*lhun-grub*), 92, 99

Stoïciens, 81

Strill-Rever, Sofia, 42

Structuralisme, 6

Subitisme, 104

Substance et sujet, 86

Substances secondes, 76

Sugatagarbha, 92, 93

Sujet grammatical, 22

Systematicité, obsession de la —, 26

Système

— et métaphysique ouverte, 82

Système, 6, 18

Systèmes philosophiques gradués du bouddhisme, 46, 47, 58

T

Tantra de Kâlacakra, 42

Tantra de l'Intelligence qui se donne le jour, 92, 97

Tantra de la guirlande de perles, 118

Tantra du germe de la conduite secrète, 90

Téléologie, 81

Temps, 77, 79, 80, 116, 117

Temps, 77, 118

Terroir, 5, 9

Théologie négative, version vulgaire de la —, 85

Tien-t'ai (école du bouddhisme chinois), 48

Traductibilité, 11

Transcendance, 32, 77, 78, 79, 81, 83

Transcendance, 75

Transitivité intrinsèque, 74

Transmutation des circonstances (*gNas-gyur*), 53

Trésor de bijoux de l'Elément Réel (Chos-dbyings rin-po-che'i mdzod), 51

Trésor de l'Elément Réel (Chos-dbyings rin-po-che'i mdzod), 50

Tsong-kha-pa, 104

U

Ulysse, 22, 23, 24

Universel, 9

Universel, faux — de l'Occident, 6

Universel, faux — de la pensée occidentale, 11

Universel, faux — des pensées occidentales, 10

Uttara-tantra-Īśāstra, 96

V

Vaibhāṣika, 58, 61

Vaibhāṣika, 64, 65, 67, 72

Vaibhāṣika, 64, 72

Vajrasattva, 106, 107

Vasubandhu, 56, 58, 63, 65

Vātsīputrīya, 60

Véhicules, neuf —, 98

Vijñānavāda, 72, 105

Table des matières

PRÉSENTATION	1
DISCUSSION AVEC MM. MAGNARD ET CHENET.....	7
LA THÉORIE BOUDDHIQUE DU NÉANT	52
PREMIÈRE SÉANCE DU SÉMINAIRE.....	52
DEUXIÈME SÉANCE DU SÉMINAIRE.....	78
TROISIÈME SÉANCE DU SÉMINAIRE.....	105
QUATRIÈME SÉANCE DU SÉMINAIRE	119
CINQUIÈME SÉANCE DU SÉMINAIRE	135
SIXIÈME ET DERNIÈRE SÉANCE DU SÉMINAIRE.....	136
SÉMINAIRE DE TRADUCTION : QUELQUES PAGES DU <i>TRÉSOR DES</i>	
<i>ÉCRITURES (LUNG GI GTER MDZOD) DE KLONG-CHEN RAB-'BYAMS</i>	149
PRÉSENTATION.....	149
PROLOGUE.....	149
(A) <i>EXPLICATION DU TITRE</i>	152
(B) <i>EXPLICATION DE L'HOMMAGE</i>	157
COMPTE-RENDU D'UN EXPOSÉ SUR <i>LE MYTHE DE COMMENCEMENT ET DE</i>	
<i>CHUTE DANS LE RDZOGS-CHEN</i>	165
QU'EST-CE QUE LE <i>RDZOGS-CHEN</i> ?	166
UNE VERSION SIMPLE DU MYTHE DE COMMENCEMENT ET DE CHUTE DU <i>RDZOGS-CHEN</i>	175
SENS PHILOSOPHIQUE DE LA NOTION DE "MYTHE"	190
CONCLUSION	196
INDEX GÉNÉRAL.....	201
TABLE DES MATIÈRES.....	201