

Collection dirigée par
Jean-Pierre Zarader

Le vocabulaire du **bouddhisme**

Stéphane Arguillère



Absolu et superficiel

* L'absolu (*paramārtha*, tib. *don-dam*) se définit le plus communément, par opposé au *superficiel* (*samvṛti*), comme le mode-d'être (tib. *gnas-lugs*) de toutes choses, ne relevant pas du langage ni des facultés cognitives ordinaires, Réalité qui constitue le champ propre d'une *connaissance principielle* strictement personnelle (incommunicable). Le *superficiel* est soit assimilé à l'apparence, par opposé à la réalité, avec de surcroît l'idée d'une fonction d'occultation de cette réalité, soit, plus finement, il est entendu comme comportant toutes choses telles qu'elles se découvrent à l'esprit ordinaire, qui n'a surmonté ni l'opposition de l'essence et de l'apparence (tib. *gnas snang*), ni le rapport en extériorité du sujet et l'objet.

** Quoique l'absolu soit réputé indicible et relève d'une opération cognitive étrangère à la pensée discursive, il n'est pas pour autant abandonné à l'obscurité ni à l'indétermination. C'est en effet pour des raisons rigoureusement intelligibles qu'il n'est pas objet de l'entendement. Or ces raisons varient selon l'étagement des *systèmes philosophiques* divers du bouddhisme. Dans la plupart d'entre eux (et plus systématiquement chez les *Sautrāntika* et les *Vijñānavādin*), la distinction entre l'absolu et le superficiel coïncide avec l'opposition du *substantiel* (tib. *dngos-yod*) avec ce qui n'a qu'une existence « imputée » (tib. *btags-yod*) ou « positionnelle » (*bzhag-yod*). Le critère de la distinction est simple : celle-ci repose sur l'efficacité du substantiel (le repas effectivement pris soulage la faim) et l'inefficacité de l'imputé (le repas pris en songe ne nourrit point¹). Bien souvent, l'absolu est, de plus, entendu comme la base irréductible, non fictive, sur laquelle sont étayées les fictions de l'imagination, selon le modèle pan-indien de la corde, support de l'imputation d'un serpent, ou de la nacre sur quoi repose la fausse perception de l'argent. Ainsi, dans les deux systèmes philosophiques du Petit Véhicule selon la classification tibétaine, ceux des *Vaibhāṣika* et des *Sautrāntika*, en essence,

1. Cf. ci-dessous « Substance, substantiel ».

sont dits absolument réels les particules atomiques matérielles instantanées, d'une part, et les moments de conscience qualitativement indécomposables, d'autre part. Ces deux écoles sont en désaccord, en outre, quant à l'existence de « phénomènes *inconditionnés* » (par exemple, l'espace et le *nirvāṇa*), soit en tant que réalités absolues, soit en tant que simples imputations nominales et mentales. Toujours est-il qu'en ce qui concerne les éléments atomiques matériels et psychiques, leur caractère ineffable ne tient pas à quelque sublimité mystique, mais tout simplement à leur pure *singularité*, qui échappe à la prise du langage et des notions communes. On peut se demander, en outre, si ces éléments irréductibles (et donc absolus) font l'objet d'une connaissance positive, ou bien seulement d'une approche négative, qui n'est que l'envers de la réduction des fictions imputées. Cette réduction seule est en effet pratiquement suffisante, si tant est qu'il s'agisse de se départir d'idées *fictives*, pour autant que celles-ci sont à la source de la souffrance. Ainsi par exemple, les passions ou *obnubilations* reposent-elles essentiellement sur l'appréhension ipséitaire, idée fictive dont l'objet est le *moi* imputé sur la base des composants psychosomatiques de la personne ou *agrégats* (*skandha*). La suppression de cette fiction, non seulement par voie de réfutation théorique, mais encore par le biais d'une méthode pratique propre à en supprimer l'*habitus* (les *imprégnations psychiques*, *vāsanā*), est la cause de la libération. Il n'est pas évident qu'une connaissance positive du détail actuel des éléments présents dans la *série* psycho-somatique de l'*individu* soit requise ; la suppression des fictions semble pouvoir suffire pratiquement, en l'absence même d'une telle compréhension adéquate du *singulier réel*.

*** Le problème du rapport de l'absolu et du superficiel change de tournure dans les systèmes du Grand Véhicule (skt. *Mahāyāna*). D'une part, dans l'Idéalisme (skt. *Vijñānavāda*), la dualité simple de l'absolu et du superficiel se trouve entièrement ré-élaborée à travers le dispositif de la *triple nature*. D'autre part, dans cette même école, l'opposition du superficiel et de l'absolu tend à se superposer à l'opposition pratique et subjective de l'état « entièrement obnubilé » (le *saṃsāra*) et de l'état « entièrement purifié » (le *nirvāṇa*) ; et, par

extension, sera réputé absolu ce qui est *pratiquement libérateur* à l'égard de l'emprise de l'illusion de des passions ou obnubilations, et « superficiel » ce dont la fréquentation contribue à proroger notre aliénation. Enfin, dans le système de la Voie Médiane (skt. *Madhyamaka*), un double problème se pose : (1) d'une part la notion même d'efficience, tellement centrale par ailleurs dans la philosophie bouddhique, y fait l'objet d'une déconstruction radicale. Il en va de même des éléments prétendument irréductibles du processus causal, soit les atomes matériels et psychiques. L'absolu est alors associé à la vacuité, entendue comme le caractère introuvable, ou non établi, de toute chose en général. On peut dès lors se demander si l'absolu est encore, d'une manière quelconque, un objet de connaissance possible, ou s'il n'est pas plutôt une abstraction évanouissante. (2) Les auteurs du *Madhyamaka* posent tous, en outre, mais de diverses manières ou de façon seulement problématique, une certaine forme d'identité du superficiel et de l'absolu, sous divers intitulés, tels que « conjonction d'apparence et vacuité », ou « non dualité de la vacuité et de la production conditionnée ». La position de cette identité, si on veut lui donner un contenu et ne la laisser pas ouverte comme un problème, exige la mise en œuvre d'une véritable dialectique, dans la mesure où les deux termes, dont on pose finalement l'identité, ont d'abord été présentés comme la *négation* l'un de l'autre. À cet égard, il y a en somme deux¹ manières distinctes d'entendre l'absolu et le superficiel dans cette école : (1) ou bien on associe le superficiel à l'apparence phénoménale et l'absolu à la vacuité ; (2) ou bien, ce qui est certainement plus rigoureux en même temps que plus difficile, on appelle absolu *ce qui fait l'objet d'une connaissance principielle comprenant adéquatement la conjonction d'apparence et vacuité*, et superficiel *ce*

1. Nous simplifions beaucoup. Le *dBu-ma spyi ston* de Go-rams-pa bSod-nams seng-ge (1429-1490), qui fut indiscutablement l'un des plus grand philosophes scolastiques tibétains, détaille considérablement toutes les thèses qui ont pu être avancées sur cette question ; elles sont extrêmement diverses. La classification en deux groupes principaux est plutôt typique d'un auteur tibétain récent, 'Ju Mi-pham (1846-1912).

qui est visé par toute autre forme de conscience¹. La branche dite Svātantrika du Madhyamaka donne de ce point la présentation la plus satisfaisante, en distinguant absolu *dénombrable* et absolu *non dénombrable*. Le premier porte ce nom pour autant qu'il fait une paire avec le superficiel ; l'autre est dit *non dénombrable* en tant qu'il est par-delà l'opposition de l'absolu et du superficiel. À cet égard, l'absolu dont l'idée se dégage des nombreuses réfutations contenues dans les traités du Madhyamaka est le premier ; il fait l'objet d'un discours possible, encore que ce discours soit fait de négations essentiellement. Il n'est pas au-delà du champ de l'entendement ordinaire et il se définit comme *pure et simple négation absolue*. Mais il n'est qu'un *analogon* de l'absolu proprement dit, qui est l'absolu *non dénombrable*, lequel est inexprimable et constitue l'objet (ou plutôt la substance, au sens où Hegel dit que l'absolu n'est pas moins substance que sujet) de la connaissance principielle. On verra (dans le dernier article de ce volume, *vide extrinsèque*) comment cette distinction a été dévoyée par les auteurs de la postérité de Dol-bu-pa Shes-rab rgyal-mtshan (1292-1361). Toujours est-il que la nécessité de l'absolu dénombrable ou analogique est essentiellement pratique : c'est une idée qui, au juste, est inadéquate, mais qui n'en est pas moins nécessaire, en qualité de médiation, dans le processus de réforme de l'entendement qui aboutit à la connaissance principielle comprenant adéquatement le mode-d'être de toute chose. Du reste, dans la mesure où l'absolu proprement dit est par-delà l'opposition de l'apparence et de la vacuité, du superficiel et de l'absolu, il apparaît immédiatement que cette connaissance adéquate, qui l'appréhende tel qu'il est, aura indissolublement pour objet le détail de toutes les choses dont elle comprend l'essence — d'où la thèse de l'*omniscience*² des Éveillés (skt. *Buddha*).

1. Cette solution a été articulée clairement par 'Ju Mi-pham, qui l'attribue à Klong-chen rab-'byams (Tibet, 1308-1363). Toutefois ce dernier ne la présente pas apparemment comme relevant de la pensée du Madhyamaka, mais comme une doctrine propre au bouddhisme tantrique ou Vajrayāna. Sur ce point il semble que Klong-chen rab-'byams soit avant tout héritier de la pensée de Rong-zom Chos kyi bzang-po (XI^e siècle ?).

2. Voir à cette entrée.

Acte (*karman*)

* Le concept bouddhique de l'acte n'est rien d'autre que le pendant éthique de la théorie de la causalité. Le terme de *karman*, qui, à la lettre, signifie l'acte, enveloppe en fait les fruits de l'acte. Il faudrait songer au mot français « œuvre », qui rend bien le tibétain *las*, équivalent du sanskrit *karman*, et qui retient la double dimension de l'action et de son résultat.

** En première approche, toute *cause* n'est pas un *acte*, tant que l'on suppose quelque réalité extérieure à l'esprit, où doivent se jouer des enchaînements de causes et d'effets étrangers à toute volition (faut-il rappeler que le bouddhisme est un strict athéisme ?). Cependant, les systèmes réalistes du Petit Véhicule (*Hīnayāna*) eux-mêmes tendent à inscrire la configuration du monde matériel environnant dans la catégorie de « l'œuvre » de l'individu (ou plutôt *des* individus ?) qui y évoluent, ainsi que l'atteste ce passage de l'*Abhidharmakośa*, IV, 1 : « La variété du monde naît de l'acte. [L'acte] est la volition et ce qui est produit par la volition. La volition est acte mental : en naissent deux actes, le corporel et le mental. » Cette stance définit l'acte par ses effets (produire le monde environnant, ainsi que le tempérament, l'aspect physique et le sort futurs du sujet) et par ses causes (« volition »). Du reste, comme le dit le texte, la volition elle-même est à compter au nombre des actes. De plus, elle n'est pas elle-même spontanée ; elle est à tout le moins conditionnée par les actes antérieurs. — Dans les systèmes idéalistes, la question, autrement très obscure, de l'harmonisation de la causalité *psychique*, de nature éthique, et de la causalité propre à la *matière inanimée*, est supprimée. Elle s'avère en effet n'être qu'un faux problème. C'est en ce sens que l'on peut dire que *toute l'éthique bouddhiste est suspendue à l'idéalisme quant à sa possibilité théorique*. L'athéisme résolu des bouddhistes leur interdit en effet de supposer quelque instance toute-puissante pour assurer la coordination des actes et des destins individuels ; et rien n'a été imaginé de tel par les penseurs du bouddhisme qu'une identité d'ordre et de nécessité entre la pensée et l'étendue, comme celle que Spinoza a conçue.

*** Dans le modèle idéaliste du *Vijñānavāda*, où chaque série psychique est conçue comme autonome dans la production de son être, le problème d'un monde commun devient très épineux. Certes, les traités des *Vijñānavādin* ne craignent pas de recourir à la thèse classique du « *karman* commun ». Mais, tandis que, chez les anciens auteurs réalistes, on voyait se dessiner l'idée, somme toute aussi expédiente qu'elle est curieuse, d'un monde *matériel* commun, effectivement configuré par l'efficace des tendances empreintes dans de multiples séries individuelles, chez les Idéalistes, il ne peut plus s'agir que d'une multiplicité de songes individuels, relativement parallèles — des causes analogues produisant des effets similaires. C'est ce que dit le philosophe chinois Hiuan-tsang : (*Siddhi*, p. 135 sq.) : « la conscience de chacun des êtres se développe ainsi pour son propre compte ; mais le résultat de ce développement est commun » (c'est-à-dire, pensons-nous, similaire, parallèle). Or, si rien n'interdit de faire une telle supposition, le fait empiriquement donné du commerce entre les séries, pourtant « sans portes ni fenêtres » (par hypothèse, dans ce système), et la nature de cette interaction des sujets, selon une modalité qui ne peut pas être celle de la causalité au sens fort, reste éminemment problématique. On peut ou bien chercher une solution, mais elle sera extraordinairement acrobatique, à partir des doctrines mêmes des *Vijñānavādin*, ou bien tâcher de surmonter le problème à partir d'une sorte de réalisme absolu, de réalisme sublimé, du côté des doctrines de la totalité développées (surtout en Asie Orientale) en rapport avec la notion de l'*Élément¹ Réel* (*Dharmadhātu*). — Un autre thème, qui vaudrait d'être développé pour lui-même, est celui de la disproportion entre l'acte et son fruit. Les auteurs bouddhistes représentent volontiers l'acte comme une graine, et le résultat, obtenu parfois après de nombreuses vies, comme un grand arbre. Cela ne vaut pas moins pour les actes réputés vertueux que pour les fautes. Le modèle est d'ailleurs d'autant plus pertinent que, si l'on file la métaphore, on supposera à juste titre que l'arbre produira à son tour des fruits riches de graines

1. Voir à cette entrée, ainsi qu'à l'entrée « Omniscience », les deux notions étant intimement liées.

nouvelles, lesquelles engendreront ou non des pousses, voire d'autres grands arbres, en fonction des *conditions*.

Aperception (*svasamvedāna, svasamvitti*)

* L'aperception est la connaissance immédiate, intuitive, donc exempte de fiction et non sujette à l'erreur, que la conscience a de ses propres modes.

** Il est à noter que, chez les auteurs bouddhistes qui admettent l'aperception, dire que tout mode simple de l'esprit (ou idée atomique) est accompagné d'aperception *n'implique pas que, de manière inhérente, l'esprit se comprenne adéquatement lui-même dans son fonctionnement d'ensemble*. Autrement, on ne pourrait poser l'aperception sans que cela implique que tous les êtres soient essentiellement libérés, puisque l'errance dans le cycle de existences (*saṃsāra*) repose sur la méconnaissance par l'esprit de sa propre nature (dépourvue d'ipsité) et de son propre fonctionnement (production conditionnée). — L'aperception accompagne l'appréhension d'un mode objectif quelconque, soit par exemple une couleur, objet de la conscience visuelle. — Les difficultés de cette notion tiennent à la question de savoir si, au sein d'une série psychique donnée, *la conscience* (entendons : le mode psychique instantané) *qui fait l'objet de l'aperception est identique ou non à la conscience sujet cognitif de cette aperception*. Il faut rappeler en un mot que l'esprit est, pour tous les auteurs bouddhistes, la fluente multiplicité d'un procès de production sans sujet. Soit une conscience visuelle quelconque ; elle ne peut pas être consciente de soi, puisque l'objet propre d'une conscience visuelle est « la forme », autrement dit le visible. Or la conscience visuelle n'est pas comme telle visible (autrui n'a pas normalement accès à mes perceptions visuelles ; je ne « vois » pas mon « voir »). Dès lors, on serait porté à penser que l'instance qui opère l'aperception ne saurait être l'une quelconque des consciences sensibles ; il faudrait donc rechercher cette fonction du côté de la conscience mentale ou conscience d'entendement (skt. *manovijñāna*). Mais cette hypothèse n'est pas elle-même sans soulever d'épineuses difficultés : ainsi, la

prétendue aperception serait alors une forme de connaissance objective (tib. *yul-she*). En effet, selon les éléments communs de la doctrine bouddhique, l'altérité ontologique entre une actualité d'une instance psychique (ici, la conscience d'entendement) et celle d'une autre (la conscience visuelle) n'est pas moindre que celle qui se trouve entre une actualité d'une instance psychique (la conscience visuelle) et son objet (la couleur bleue qui se trouve dans la chose même, selon les doctrines réalistes du Petit Véhicule). De plus, et à ce titre on rejoint les problèmes généraux de l'intuition, cette altérité implique nécessairement une constitution de la *conscience-objet de l'aperception en cause* (condition causale et objective à la fois) et de la *conscience-sujet de l'aperception en effet*. Dans le contexte doctrinal de la théorie bouddhique de la connaissance, cela impliquerait une successivité de ces deux consciences, celle qui appréhende le bleu et celle qui appréhende l'expérience du bleu. Or l'intuition suppose (par hypothèse, dans la théorie bouddhique de la connaissance) une simultanéité du sujet et de l'objet. Dès lors, l'aperception, loin d'être la forme la plus indiscutable d'évidence intuitive, serait à placer dans la catégorie des « cognitions non-fictionnantes égarées », autrement dit, des *illusions de la perception qui ne relèvent pas des erreurs de jugement*. Dans cette mesure, si l'on veut maintenir l'aperception, comme l'expérience commune nous y invite, on dira que toute conscience est *immédiatement* aperceptive, autrement dit, que c'est *la conscience visuelle elle-même qui, immédiatement, est conscience de soi, dans le même instant et selon la même opération par laquelle elle saisit son objet propre — la forme*. Il en va, disent quelques textes, comme de la lumière, qui révèle les formes, mais n'a pas besoin qu'une lumière seconde vienne l'éclairer par surcroît pour devenir elle-même visible. La lumière est en effet visible à même les formes et les couleurs qu'elle manifeste. Sans cela, il faudrait dire que la connaissance que nous avons des états de notre propre conscience est d'ordre conjectural, reposant sur l'inférence.

*** Dans l'Idéalisme bouddhique, toute réalité extérieure ayant été récusée, l'aperception tend logiquement à être exaltée à un rang très singulier. Puisque toute apparence d'objet est réduite à n'être qu'une